This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

CONSCIENCE ET SCIENCE

DU DEVOIR

INTRODUCTION

PLICATION NOUVELLE DU CODE NAPOLÉON,

PAR

J. OUDOT,

CODE NAPOLÉON A LA FACULTÉ DE DROIT DE PARIS,
AVOCAT A LA COUR IMPÉRIALE,
HEVALIER DE LA LÉGION - D'HONNEUR.

« Vos denique, quotquot estis, ubique gentium, pa-
« tres fratresque mei, audite vestram ipsorum ratio-
« nem, experientiam, sensum susurrantes, imo totam
« naturam audite clamantem, vociferantem nihil esse
« utilius, excellentius, melius, nihil humanius, divinius
« nihil CHARITATE OMNIUM IN OMNES DIFFUSISSIMA. »

(CUMBERLAND, *De legibus naturæ :* Alloquium ad lectorem.)

TOME PREMIER

AZ 714 1

AZ 714 1

PARIS
AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE,
RUE DES GRÈS, 7.

1856

CONSCIENCE ET SCIENCE

DU DEVOIR

I.

PARIS — TYPOGRAPHIE MAULDE ET RENOU
Rue de Rivoli, 144

CONSCIENCE ET SCIENCE

DU DEVOIR

INTRODUCTION

A UNE EXPLICATION NOUVELLE DU CODE NAPOLÉON

PAR

[Julien]
J. OUDOT

Professeur de Code Napoléon à la Faculté de droit de Paris, Avocat à la Cour d'appel,
Chevalier de la Légion-d'honneur.

« Vos denique, quotquot estis, ubique gentium, pa-
« tres fratresque mei, audite vestram ipsorum ratio-
« nem, experientiam, sensum susurrantes, imo totam
« naturam audite clamantem, vociferantem, nihil esse
« utilius, excellentius, melius, nihil humanius, divinius
« nihil CHARITATE OMNIUM IN OMNES DIFFUSISSIMA. »
(CUMBERLAND, *De legibus naturæ*, Alloquium ad lectorem.)

TOME PREMIER.

AZ 714

PARIS
AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE
RUE DES GRÈS, 7

1855

cf. B. N. P.

L'intitulé de cette introduction, CONSCIENCE ET SCIENCE DU DEVOIR, indique suffisamment qu'elle contient deux traités réunis en un.

Tout ce qui concerne *la Conscience du Devoir* est compris dans ce premier volume, que nous publions séparément.

Le second volume, qui traitera de *la Science du Devoir*, paraîtra très incessamment.

BIBLIOTHÈQUE CANTONALE
LAUSANNE
ET UNIVERSITAIRE

S. - S.

DÉDICACE.

« Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, di-
« cite : Servi inutiles sumus; quod debuerimus facere,
« fecimus. » (SAINT LUC, cap. XVII, § 2, vers. 10.)

Pascal se moquait de tout écrivain qui disait : *Mon livre*.

On connaît ce mot de Fontenelle : « Nous ne pouvons voir d'un « peu loin sans monter sur les épaules les uns des autres. »

Pascal et Fontenelle avaient raison. L'auteur qui donne son nom à un ouvrage, a d'innombrables collaborateurs connus ou inconnus.

Ainsi la justice dicte ma première dédicace :

A VOUS, MES MAITRES, qui n'êtes plus! Les souvenirs sacrés de vos leçons revivent sous ma plume. — A VOUS, JURISCONSULTES ET MORALISTES, MES CONTEMPORAINS! Ma pensée s'est formée du concours de vos pensées. — A VOUS surtout, AMI TILLARD, qui, dans les causeries d'Ellon, avez si souvent cherché avec moi la science du devoir!

Après la justice, l'affection :

A VOUS, MES ÉLÈVES! Le désir de vous être utile m'a encouragé à reprendre l'œuvre de mes maîtres et de mes contemporains.

Insensé l'homme qui n'ajouterait pas cet humble hommage :

A DIEU, juge de toute bonne volonté!

PRÉFACE.

« Et nobis, qui hoc opus suscepimus, non facilem « laborem, imo vero negotium plenum vigiliarum et « sudoris assumpsimus. »

« Sicuti qui præparant convivium et quærant aliorum « voluntati parere, propter multorum gratiam libenter « laborem sustinemus. »

(MACHAB., lib. II, cap. II, vers. 27, 28.)

I. Objet de ce traité.
II. Caractères particuliers de ce traité et de ceux qui le suivront.

I. Ce traité forme à lui seul un ouvrage distinct, à l'usage des moralistes et des publicistes, comme à l'usage des jurisconsultes proprement dits.

Toutefois il se rattache intimement à d'autres traités qui le suivront.

C'est par celui-ci que nous commençons à formuler les résultats de vingt-cinq années d'enseignement du droit positif. Nous continuerons dans des publications ultérieures. Chacune de ces publications aura un objet spécial; toutefois, un lien commun les unira toutes entre elles, et aussi avec l'introduction qui les précède sous le titre de CONSCIENCE ET SCIENCE DU DEVOIR. — Par l'ensemble de ces travaux, nous voulons présenter sous un jour tout nouveau l'œuvre législative qui,

appelée originairement Code civil [1], un peu plus tard Code Napoléon [2], a repris en 1816 le nom de Code civil [3], pour revenir enfin à celui de Code Napoléon par le décret du 27 mars 1852.

II. A quoi bon, va-t-on dire, essayer encore une explication de ce Code? La science ne compte-t-elle pas déjà, sur ce sujet, de nombreux ouvrages?... Il est vrai; et le succes a attesté le mérite de leurs auteurs. — Nous bornerons-nous à répéter les doctrines enseignées par eux, en les critiquant seulement dans quelques détails? Ce serait puérilité. Pour justifier l'apparition des traités que nous annonçons, hâtons-nous de dire que notre méthode ne ressemblera pas à celle de nos devanciers. Aurons-nous fait plus mal ou mieux? Le lecteur en jugera; mais du moins nous aurons fait autrement.

Qu'y aura-t-il, dans ces publications, qui nous soit propre? Quatre choses :

1° La pensée fondamentale;

2° La division principale;

3° Le classement des détails;

4° La forme de l'exécution.

Quelques mots sur ces caractères particuliers du but de nos efforts, et sur la difficulté d'atteindre ce but.

[1] Loi du 30 ventôse an XII.
[2] Loi du 3 septembre 1807.
[3] Ordonnance du 30 août 1816.

§ I. — PENSÉE FONDAMENTALE.

« Philosophia, omnium mater artium. »
(CICER.)

« L'enfant commence à peine à bégayer, qu'il demande « la raison des choses. « *Pourquoi?* » est un des mots « qui sortent les premiers de sa bouche. La philosophie « n'a été créée que pour répondre à cette question. »
(LAROMIGUIÈRE.)

III. Science du devoir, mutilée par les législateurs, par les philosophes et par les jurisconsultes interprètes.
IV. Identité des connaissances nécessaires aux philosophes, aux législateurs et aux jurisconsultes interprètes.
V. Indivisibilité du droit positif, du droit naturel et de la morale.
VI. Nulle pratique sans théorie. Nulle théorie sans pratique.
VII. Accomplissement de notre pensée fondamentale de deux manières :
1° Par une introduction philosophique générale;
2° Par l'étude philosophique des dispositions du Code Napoléon, considérées dans leur état actuel, dans leurs origines et dans leur perfectionnement possible.

III. La pensée fondamentale de cet ouvrage peut se formuler ainsi : ÉTUDE DU CODE NAPOLÉON APPUYÉE SUR LA PHILOSOPHIE : DROIT POSITIF CONSTAMMENT COMPARÉ AVEC LA MORALE ET LE DROIT NATUREL.

La science pratique du *devoir*, c'est-à-dire *de la direction de la liberté par l'intelligence*, suppose, avant tout, l'étude de l'intelligence qui donne la direction, et de la liberté qui la reçoit. — A l'inverse, à quoi sert l'étude de l'intelligence et de la liberté, si ce n'est à déterminer la science pratique du devoir?

Ces vérités sont de toute évidence. Et pourtant philosophes, législateurs et jurisconsultes interprètes les méconnaissent à l'envi.

— Nous voyons les philosophes analyser avec

soin les facultés de l'esprit humain, et faire sortir de cette analyse quelques aperçus vagues d'une morale mystérieuse. Mais la morale de tous les jours, celle que cherchent les législateurs et les jurisconsultes interprètes, ils la dédaignent[1]. L'art de faire les lois positives et de les appliquer devrait attirer toute leur attention. Il n'en est rien. Cet art leur paraît petite chose, absolument étrangère à leurs études[2].

— De leur côté les législateurs donnent aux philosophes le nom de rêveurs. Ils goûtent peu les méditations métaphysiques. « *Ils commencent à*

[1] Leibnitz, parlant du droit naturel, disait : « De la manière dont « on enseigne cette science, elle consiste plus en théorie qu'en pra- « tique. On ne l'applique guère aux affaires de la vie. »
(*Monita quædam ad Puffendorffii principia.*)

[2] Qui pourra s'offenser de ce reproche, si nous montrons que Bossuet lui-même l'a encouru? Dans le *Traité de la connaissance de Dieu* (chap. IV, § 5), nous lisons cette phrase : « Un homme de bien « laisse régler l'ordre *des successions* et de *la police* aux lois civiles, « comme il laisse régler *le langage et la forme des habits* à la cou- « tume. Mais il écoute, en lui-même, une loi inviolable qui lui dit « qu'il ne faut faire tort à personne, et qu'il vaut mieux qu'on nous « en fasse que d'en faire à qui que ce soit. »

Eh quoi! la question de *l'ordre de la police* (c'est-à-dire de la constitution politique), celle de *l'ordre des successions*, et la question elle-même *de la forme des habits*, peuvent être arbitrairement réglées par je ne sais quelle loi, autre que « *la loi inviolable qui dit qu'il ne faut faire tort à personne?* » — Ainsi, qu'on remplace ou non les libertés politiques des peuples européens par le despotisme japonais.... peu importe! — Qu'on décide au hasard cette question : A qui laisserai-je, après ma mort, le bien acquis par mon travail?... A l'État? Aux indigents? A mes enfants, à ma mère, à mon frère? A mes plus honorables amis, ou aux plus criminels de mes concitoyens?.... cela est indifférent! — Enfin, qu'on adopte ou non des habillements

« *peine*, dit Rossi[1], *à se douter de l'obligation de* « *connaître l'homme avant de lui donner des lois.* »

— Enfin les jurisconsultes interprètes se présentent comme des savants modestes, bornant leur mission à éclaircir le sens des lois positives par l'analyse logique et philologique de leurs textes et par quelques souvenirs d'histoire.

IV. Eh bien! 1° il faut dire aux philosophes : Si vous continuez à étudier l'homme ailleurs que dans la société, ce n'est pas l'homme, c'est un être imaginaire que vous décrirez. Savez-vous ce que produira votre dédain de la connaissance des lois positives? L'abandon de plus de la moitié de votre tâche. Vous mutilez l'observation des faits; vous ne donnerez qu'un enseignement boiteux.

2° D'autre part, il faut rappeler aux législateurs cette pensée de Cicéron : *Penitus ex intima philoso-*

conformes au devoir de conserver notre existence.... L'homme de bien n'a pas à s'en occuper!

Distraction surprenante d'un grand génie! Il ne faut *faire tort à personne*, dit l'éloquent orateur; c'est-à-dire il faut respecter dans chacun la vie physique, intellectuelle et morale, la propriété, etc. Et il ne s'aperçoit pas que les trois faits qu'il regarde comme indifférents, *l'ordre de la police, l'ordre des successions, la forme même des habits*, sont, COMME TOUS LES FAITS HUMAINS SANS EXCEPTION, saisis *par une même loi inviolable;* et que, selon qu'ils ne sont pas ou qu'ils sont réglés par elle, ils font ou ne font pas TORT à *la vie physique, intellectuelle ou morale de tous!*

L'immense importance de la loi des successions, à cet égard, est spécialement signalée par Cumberland (*De legibus naturæ*, cap. VII, § 10) en ces termes : « Lex naturalis dominia distribuit : hinc tam sedula est, « in omni Republica, posteritatis cura in legibus de successionibus. »

[1] *Traité de droit pénal.*

phia hauriendam juris disciplinam putes[1]. Incontestable vérité! En effet, avant de songer à étudier la science de la direction de la liberté, il faut évidemment se poser cette question préjudicielle : *Existe-t-il une direction de la liberté?* Or, la réponse à cette question se trouve dans la solution des controverses philosophiques. Seule, cette solution peut nous apprendre si, en cherchant le devoir, nous sommes en présence d'une réalité saisissable, ou si nous poursuivons vainement une chimère. — Puis, en supposant la première question préjudicielle résolue en ces termes : « *Il existe une direction de la liberté,* » alors se présente cette seconde question : « *Quelle est cette direction ?* » Sur ce point, la conscience donnera, il est vrai, à tous les hommes, quelles que soient leur philosophie et leur religion, un premier principe identique ; mais ce principe, il faudra l'appliquer. Eh bien! la solution des controverses sur la nature matérielle ou immatérielle, perfectible ou stationnaire de l'être humain, exerce l'influence la plus directe sur toutes les applications du principe. Prenez telle doctrine philosophique! Voici venir, dans la conduite de votre vie, toute une série de

[1] *De legibus.*
L'épitaphe inscrite sur le tombeau de Toullier, fait à ce jurisconsulte un titre d'honneur d'avoir suivi le conseil de Cicéron.
« La philosophie est la science des principes. »
(Bénard, *Précis d'un cours élémentaire de philosophie,* introduction.)

conséquences... Prenez telle autre doctrine philosophique! Voici venir toute une série de conséquences différentes.... Ecoutez un ancien auteur[1] : « *Si quid fuerit erratum, vita omnis evertitur.* » — Pour sortir d'embarras, renoncerez-vous à choisir? Eh! comment le pourriez-vous, sans apporter dans vos actions la confusion, dans votre pensée l'indifférence? Vous choisirez, car il le faut! Vous choisirez, si vous ne voulez pas, sur le terrain de la morale, ressembler au vagabond dont parle Martial :

« *Quisquis ubique habitat, Posthume, nusquam habitat*[2]. »

— Croyons-en Aristote, appelant la métaphysique la science désirée (ζητουμένη), parce que d'elle dépendent toutes les autres! N'accusons pas d'exagération cette phrase de Vico : « *La métaphysique seule pourrait démontrer le droit,* » non plus que cette autre proposition de Leibnitz : « *La métaphysique est à la morale ce que la théorie est à la pratique*[3]! » Et reconnaissons que nul législateur ne peut essayer de tracer aux nations des préceptes

[1] Lactance, *Instit. Divin.*

[2] « Qui n'attendra avec raison une autre sorte de vie d'Aristippe, « qui faisait consister la félicité dans les plaisirs, que d'Antisthène, « qui soutenait que la vertu suffisait pour nous rendre heureux?... « Celui qui placera la béatitude dans la connaissance de Dieu, élèvera « son esprit à d'autres contemplations que ceux qui ne portent point « leur vue au-delà de ce coin de terre. »

(Locke, *Essais sur l'entendement humain,* liv. IV, chap. XII, § 4.)

[3] *Nouveaux Essais sur l'entendement humain.*

Ailleurs Leibnitz représente la métaphysique comme étant aux autres sciences ce que l'architecte est aux ouvriers.

pratiques, sans résumer en lui, comme on l'a dit, ces deux caractères : «*Être peuple et philosophe* [1] !»

3° Enfin nous dirons aux jurisconsultes interprètes : Ce qui est vrai pour le législateur occupé à promulguer son œuvre est vrai pour vous. Comment comprendrez-vous sa pensée, si vous n'avez pas fait les mêmes études que lui ? Ne négligez donc aucune partie de la science ! Ne séparez pas ce que Dieu a indivisiblement uni !

V. Droit positif, droit naturel, morale ! Trois aspects d'une idée unique ! Certes, il est loin de notre pensée d'accuser ceux qui ont écrit avant nous d'avoir entièrement banni de leurs œuvres la pensée philosophique. Mais (c'est notre conviction) ils ont donné à cette pensée une mission trop incidente, une place trop subordonnée. A peine se sont-ils contentés de la laisser parfois entrevoir sous les textes législatifs. Ce sont ces textes qu'ils mettent avant tout en saillie. Ils en suivent, avec une docilité trop soumise, les idées incohérentes, les divisions fausses, les expressions inexactes, les formules toujours tronquées. Moralistes plus hardis, sans devenir rêveurs téméraires ou citoyens rebelles, nous voulons aller en avant par un moyen plus efficace. Nous voulons conduire les textes législatifs à la remorque d'une pensée supérieure, au lieu de la laisser traîner par eux [2].

[1] Rossi, *Traité de droit pénal.*

[2] « Les anciens géomètres envisageaient la puissance analytique

VI. Du reste ne vous y trompez pas, lecteur! en donnant large place à l'idée, quel résultat avons-nous en vue? L'action. — Voyez les constructeurs de panoramas; ils font passer les spectateurs dans un corridor ménagé à dessein pour mieux mettre en lumière le tableau qu'on trouvera au bout. Nous les imiterons. Si nous remontons aux principes les plus généraux, c'est pour mieux redescendre aux détails de la science de vivre honnêtement. — Théorie et pratique sont choses corrélatives. Impossible est la supposition de leur divorce. Que serait la théorie, considérée isolément? Une pure abstraction de l'esprit : or, une abstraction n'est pas la mission de la jurisprudence : « *Justitia foras spectat, et projecta tota est atque eminet*[1]. » Que serait la pratique sans la théorie? Ce serait, suivant Kant, la belle tête sans cervelle dont parle une fable de Phèdre[2], ou, suivant Royer-Collard, « *La prétention, excessivement orgueilleuse, de ne pas savoir ce que l'on dit quand on parle, et de ne pas savoir ce que l'on fait quand on agit.* »

VII. Vous connaissez, lecteur, notre pensée fon-

« comme une acquisition d'une bien plus grande valeur qu'une « connaissance étendue des dispositions de détail. »

(DUGALD STEWART.)

« Mathematica multi sciunt, mathesin pauci. »

(JEAN DE LA FAILLE, *Theoremata de centro gravitatis, in præf.* Antwerp., 1632.)

[1] Cicéron, *De Republica.*

[2] Kant, *Principes métaphysiques du droit.*

damentale. Comment l'accomplirons-nous? De deux manières : l'une *générale*, l'autre *spéciale*.

Nous allons accomplir, dès ce moment, *d'une manière générale*, notre promesse d'appuyer sur la philosophie l'étude du Code Napoléon, en commençant nos publications par une introduction. — Quiconque entreprend un ouvrage sur l'ensemble du droit de tous les peuples, ou sur le droit particulier d'un peuple, ou sur quelque partie spéciale du droit d'un peuple, doit d'abord confesser loyalement sa foi sur les grands mystères de la nature et de la destination de l'homme. C'est de l'étude seule de ces mystères qu'il peut dégager les principes fondamentaux de la distinction du bien et du mal. Indiquer ce devoir de tout écrivain, c'est nous l'imposer à nous-même. Nous le remplissons dans cette introduction intitulée : *Conscience et science du devoir*[1].

La recherche périlleuse, mais indispensable, des bases du devoir étant achevée, il faudra descendre de la contemplation de l'idée au récit des faits, du ciel sur la terre. Il faudra commencer à mettre en parallèle la pureté du type entrevu avec l'imperfection des réalisations humaines. — C'est ce que nous ferons en arrivant à l'explication du Code

[1] Sous ce titre, *Premiers essais de philosophie du droit*, nous avons donné, en 1846, une sorte de spécimen de la direction de nos travaux. Quelques lignes à peine de ces premières ébauches se retrouveront intercalées, çà et là, dans les deux volumes que nous imprimons aujourd'hui.

Napoléon. Nous appuierons l'étude de ce Code, *d'une manière spéciale*, sur la philosophie, 1° par le classement méthodique des dispositions qu'il contient; 2° par le soin que nous prendrons de considérer ces dispositions sous trois points de vue, c'est-à-dire dans leur état actuel, dans leurs origines, et dans les améliorations qu'elles peuvent réclamer; 3° par la comparaison de chacune de ces dispositions avec les principes généraux que nous aura révélés notre introduction. — Ce sera l'objet de nos publications ultérieures.

§ II. — DIVISION PRINCIPALE.

« De tout un peu. » (SHAKESPEARE.)

VIII. Existence de plusieurs codes dans le Code Napoléon. IX. Enumération de ces codes.

VIII. SÉPARATION DU CODE NAPOLÉON EN PLUSIEURS CODES DISTINCTS : Telle est l'idée première qui produira la division principale de nos publications.

Nous ne courons pas après l'étrangeté, nous voulons seulement donner la plus large et la première application de l'étude philosophique du Code Napoléon, en restituant, avant tout, chacune des pages qu'il contient à la branche du droit à laquelle elle appartient. Assez longtemps, sous le nom vague de *Code civil* [1], il a conservé le prestige d'une unité

[1] Nous signalerons souvent la confusion que jette dans l'esprit cet

trompeuse. Nous nous résignons, lecteur, à faire sourire d'abord votre incrédulité, en affirmant qu'il n'est qu'une collection de codes mêlés ensemble.

IX. On y trouve : 1° quelques dispositions de philosophie;

2° Un code général qui résume des règles applicables à toutes les branches du droit;

3° Quelques articles de droit politique;

4° Le droit de famille;

5° Le droit privé proprement dit;

6° Certains développements importants de droit public;

7° Quelques aperçus de droit religieux;

8° Une partie assez considérable du droit sanctionnateur;

9° Une des subdivisions notables du droit des gens.

Nous demandons provisoirement un peu de confiance en cette allégation inattendue.

Au surplus, en distinguant ainsi les divers codes dont la réunion compose le Code Napoléon, nous indiquons, par cela même, les objets des divers traités que comprendra l'ensemble de nos publications successives.

adjectif *civil*, employé dans sept ou huit significations entièrement différentes.

§ III. — CLASSEMENT DES DÉTAILS.

« Si les matières ne sont pas nouvelles, la disposi-
« tion en est nouvelle. Quand on joue à la paume,
« c'est une même balle dont on joue ; mais l'un la place
« mieux. » (PASCAL.)

X. Classement des détails dans un ordre qui procède constamment, s'il se peut, du connu à l'inconnu.
XI. Rejet de l'ordre exégétique.
XII. Objection contre la possibilité du classement rationnel des notions contenues dans un code.
XIII. Possibilité de ce classement rationnel.

X. Le législateur a brisé la suite naturelle des idées, en composant le Code Napoléon de fragments empruntés à toutes les parties du droit. Faut-il espérer qu'il a, du moins, dans le classement des détails, recherché une symétrie méprisée par lui dans le plan général? Ce serait une trop forte contradiction. L'œuvre est entièrement à refaire au point de vue de l'enchaînement des dispositions. Chercher cet enchaînement sera le troisième objet de nos efforts, ainsi formulé : CLASSEMENT DES DÉTAILS DANS UN ORDRE QUI PROCÈDE CONSTAMMENT, S'IL SE PEUT, DU CONNU A L'INCONNU.

XI. Certes nous nous proposons, comme nos devanciers, d'expliquer chacun des articles du Code. Mais nous n'adopterons pas, comme eux, l'ordre exégétique (n'est-ce pas un désordre?) qui consiste à suivre les numéros de ces articles, pour coudre à chaque article un lambeau de commentaire. Nous tenterons de rendre à chaque détail sa place rationnelle. Puissions-nous ainsi, lecteur, amener pour vous une étude sûre et sans fatigue, par une suite irréprochable de notions didactiques

dont chacune, engendrant la suivante, aura été engendrée par la précédente!

XII. Beaucoup riront de cet espoir. — « Problème insoluble, diront les partisans des commentaires! De même que, dans l'ordre matériel, chaque atôme de la création, en rapport avec tous les autres, n'existe pleinement qu'en combinant sa vie avec la leur, de même, dans l'ordre intellectuel, chaque détail de la connaissance humaine, en rapport avec tous les autres, n'est dans son vrai jour qu'en combinant la lumière qu'il leur rend avec celle qu'il en reçoit en échange. — Si, voulant explorer une sphère, vous en étudiez un premier point, ce point vous est-il connu? Non. Il garde un immense inconnu, savoir sa relation avec tous les autres points, relation qui n'apparaîtra qu'après qu'ils auront été tous étudiés... Si, voulant connaître le Code Napoléon, vous en lisez une page, cette page est-elle comprise? Non. Vous en avez seulement l'intelligence provisoire, qui ne deviendra définitive que par la lecture achevée des autres pages .. Eh bien! pour parcourir cette sphère, prenez au hasard chaque point l'un après l'autre, sans perdre le temps à faire un choix inutile!... Pour lire ce livre, prenez les pages comme elles s'ouvrent devant vous, sans rêver des méthodes impuissantes! »

XIII. Nous repoussons ces paradoxes stériles. L'effort de notre vie est de protester contre eux.

Nous ne pouvons nous résigner au résultat que déplorait Leibnitz, quand il disait : « *Je suis obligé quelquefois de comparer nos connaissances à une grande boutique, ou magasin, ou comptoir sans ordre et sans inventaire.* »

Suivant nous, il y a un inventaire régulier à faire des richesses juridiques contenues dans le Code Napoléon. Ce Code, comme toute œuvre intellectuelle, est, non pas une sphère aux contours partout semblables, mais un monument ayant sa forme particulière et ses dimensions proportionnelles déterminées. Il y a lieu de choisir la porte d'entrée la plus large, le chemin qui fait le mieux saisir les dispositions du plan.

Pour parler sans métaphore, peut-on rédiger une explication de ce Code dans un ordre tellement exact, qu'aucune page de cette explication n'ait besoin, pour être comprise, de la lecture anticipée des pages suivantes? — Ce résultat nous paraît possible. Nous espérons que notre vie entière, consacrée à le poursuivre, n'a pas été entièrement perdue.

§ IV. — FORME DE L'EXÉCUTION.

« Philosophus noster non adeo prolixam alit barbam,
« ut eum ab omni elegantia abhorruisse dixeris. »
(CUMBERLAND, *De legibus naturæ*, avant-propos.)

XIV. Union de la forme scientifique et de la forme littéraire.

XIV. Nous essaierons d'UNIR LA FORME SCIENTIFIQUE A LA FORME LITTÉRAIRE.

Rechercher la forme scientifique, c'est recher-

cher la précision. C'est, avant tout, définir exactement chaque mot employé. Soin bien nécessaire, suivant cette judicieuse observation de Locke : « *Chacun peut remarquer, dans toutes les langues,* « *certains mots qu'on trouvera, après les avoir bien* « *examinés, ne signifier, dans leur première origine et* « *dans leur usage ordinaire, aucune idée claire et déter-* « *minée. Les mots de sagesse, de gloire, de grâce, etc.* « *sont fort souvent dans la bouche des hommes; mais,* « *parmi ceux qui s'en contentent, combien y en a-t-il* « *qui, si on leur demandait ce qu'ils entendent par là,* « *s'arrêteraient tout court, sans savoir que répondre?* »

Adoptons la forme scientifique. — Pourtant ne l'exagérons pas. Il y a des esprits rectilignes qui, découragés par l'insuffisance des expressions vulgaires, tombent dans l'obscurité du néologisme. Nous ne les imiterons pas. Loin de nous les abstractions nuageuses qui, suivant l'expression de Diderot, « ne comportent *qu'une lueur sombre*, et réservent pour celui qui les fait *le spectacle de ses pensées*. » Nous n'aimons que les généralisations destinées à vulgariser, et par lesquelles, suivant Leibnitz, « *les sciences s'abrègent en s'augmentant.* » Ou bien nous renoncerons à présenter des vérités philosophiques, ou nous réussirons à les exposer dans un langage connu de tous [1].

Mais en évitant l'affectation métaphysique qui

[1] « Je ne désire rien tant, touchant les noms, que de suivre l'usage « et l'exemple. » (DESCARTES, édition Garnier, tom. IV, lettre 47.)

repousse les mots usuels, ne tombons pas non plus dans la trivialité qui accepte les mots au hasard. La piété de Buffon choisissait les expressions; il les voulait dignes des merveilles de l'ordre physique qu'il décrivait. Les merveilles de l'ordre moral méritent-elles un culte moins respectueux? Croire à l'aridité de la philosophie, c'est n'avoir jamais compris le mot *philosophie*. Que la gravité du sujet ne nous en cache pas la magnificence! Sous prétexte de penser, n'oublions pas de parler.

N'est-ce pas surtout quand il s'agit de produire le bien moral, qu'on serait heureux de pouvoir dire : *Concrescat ut pluvia doctrina mea! Fluat ut ros eloquium meum, quasi imber super herbam, et quasi stillæ super gramina*[1] ! »

§ V. — DIFFICULTÉ DE CET OUVRAGE.

« Periculosæ plenum opus aleæ. »
(HORAT.)

XV. Difficulté de la conception d'un code.

XVI. Difficulté de son explication.

XV. Que ces premiers éclaircissements suffisent, lecteur, pour vous faire entrevoir les diverses parties de notre but. Difficile en est la réalisation.

Arrivé presqu'au terme de la rédaction du Code civil, à la discussion sur l'article 2135, Napoléon, en dépit de ses préventions contre l'idéologie, avait reconnu que la réglementation de tous les

[1] *Deuter.*, cap. XXXII, § 1, vers. 2.

rapports humains est une œuvre bien complexe. « *Depuis que j'entends discuter le Code civil*, disait-il, *je me suis souvent aperçu que la trop grande simplicité dans la législation est l'ennemie de la propriété. On ne peut rendre les lois extrêmement simples sans couper le nœud plutôt que de le délier, et sans livrer beaucoup de choses à l'incertitude de l'arbitraire.* »

XVI. Moins large dans la conception, moins effrayante par la responsabilité, l'œuvre de l'interprète des lois présente, dans son exécution, un problème aussi embarrassant que l'œuvre du législateur.

Puissions-nous simplifier ce problème par la méthode que nous mettons en usage! Puissions-nous, par un arrangement tout nouveau, donner au Code Napoléon un aspect jusqu'à présent inaperçu! Nous aurons atteint notre but, et notre livre pourra prendre pour épigraphe ce vers connu :

« *C'est par là que je vaux, si je vaux quelque chose.* »

Mais si les forces nous font défaut, si l'exécution ne rend qu'incomplètement notre pensée, alors nous aurons du moins signalé peut-être à de plus habiles une route où ils nous dépasseront. Nous aurons fait, suivant l'expression empruntée par Leibnitz[1] à Horace, « l'office de la pierre à aiguiser, « qui rend le fer coupant, ne pouvant couper elle-« même. »

[1] *Nova methodus docendæ discendæque jurisprudentiæ.*

CONSCIENCE

ET

SCIENCE DU DEVOIR

INTRODUCTION

A UNE EXPLICATION NOUVELLE DU CODE NAPOLÉON

1. Division générale de cet ouvrage.

1. Notre traité sera divisé ainsi qu'il suit :

PARTIE PRÉLIMINAIRE	Prolégomènes.
PARTIE Ire.	Idée du devoir.
PARTIE II.	Foi au devoir.
PARTIE III.	Conscience du devoir.
PARTIE IV.	Science du devoir.

PARTIE PRÉLIMINAIRE.

PROLÉGOMÈNES.

« Quis? quid? ubi? quibus auxiliis? cur? quomodo? quando? »

2. Division de cette partie préliminaire.

2. Avant d'entreprendre un voyage, on aime à se munir de quelques renseignements sur la route à suivre.

Avant de lire un auteur, on désire quelques éclaircissements sur le but qu'il se propose.

Nous allons donner ces premiers éclaircissements sur notre pensée. La partie préliminaire qui va les contenir sera partagée en trois livres, savoir :

Livre Ier. But général et spécial de cet ouvrage.
Livre II. Explication de l'intitulé de cet ouvrage.
Livre III. Plan de cet ouvrage.

LIVRE PREMIER.

BUT GÉNÉRAL ET SPÉCIAL DE CET OUVRAGE.

« Dans quel pénible désarroi intellectuel, et presque « moral, tombent les jeunes gens qui ont la conscience de « leurs devoirs, quand, la tête et le cœur pleins de leurs « impressions classiques, ils passent, sans transition, « dans quelque cours exégétique dont le langage est com- « plètement inintelligible pour eux ? »

(HEPP, *Revue de Législation et de Jurisprudence*, tome XIII, p. 421.)

3. Nécessité d'une introduction à l'étude des lois positives, et notamment à l'étude du Code Napoléon.
4. Difficulté d'une introduction philosophique à l'étude des lois positives.
5. Insuffisance de la science actuelle du devoir. Nécessité de travaux plus sérieux sur cette science.
6. Nécessité de réviser, au fond, les théories généralement adoptées sur le devoir.
7. Nécessité de définir d'une manière précise les termes de la science du devoir : d'éclaircir le sens des mots *Morale*, *Droit positif*, *Droit naturel*, etc.

3. Notre but général a été déjà sommairement indiqué dans notre préface. C'est de donner quelques notions fondamentales dont la nécessité est absolue ; premiers éléments généraux par lesquels il convient de commencer l'étude du Code Napoléon, et de tout monument, quel qu'il soit, de la législation d'un peuple, comme il convient de commencer l'étude de la géo-

graphie, « par la mappemonde et les cartes rou-
« tières [1]. »

4. Malheureusement, il faut le reconnaître, grande est la difficulté de préciser ces premières instructions si importantes. Combien de fois, découragé, n'avons-nous pas été sur le point de jeter au feu ces pages! Nous avons cependant persévéré [2]. Il faut aborder ces mystères, et à nos risques et périls apporter notre pierre à cette Babel philosophique où règne, hélas! la confusion des langues. Il le faut, sous peine de briser notre plume, impuissante, sans cela, à trouver le premier mot d'un commentaire des lois positives.

5. Quant à notre but spécial (nous devons le déclarer, dût-on nous accuser de présomption), il a été de donner, si nous le pouvons, un enchaînement de notions plus exact et plus précis que ne nous paraissent l'avoir fait ceux qui nous ont précédé.

Une des propositions que nous entendons le plus souvent répéter, c'est : « On a tout dit sur le devoir. » Tel n'est pas l'avis d'un auteur justement estimé d'une *Encyclopédie du droit* : « Si l'on était appelé, dit-il, « à se prononcer comme juré, en son âme et con-« science, il est douteux qu'on osât proclamer qu'il « existe bien réellement une science du droit [3]. » Nous

[1] V. Eschbach, *Cours d'introduction*, avant-propos.

[2] Montesquieu, dans la préface de *l'Esprit des lois*, décrit admirablement ces alternatives de la pensée, perdant et reprenant courage. « J'ai mille « fois, dit-il, envoyé au vent les feuilles que j'avais écrites (*ludibria ventis*). « Je sentais tous les jours les mains paternelles tomber (*bis patriæ cecidere « manus*). Je ne trouvais la vérité que pour la perdre... mais, quand j'ai « découvert mes principes, tout ce que je cherchais est venu à moi. »

[3] Roussel, *Encyclopédie du Droit*, discours préliminaire.
Le même auteur ajoute : « Leibnitz (*Nova methodus discendæ docendæque*

partageons si complètement cette opinion que nous serions tenté d'affirmer qu'on n'a rien dit encore sur le devoir, du moins rien qui soit méthodique et complet. Plus nous vivons, plus nous observons, et plus nous sommes tristement convaincu que, de toutes les connaissances humaines, celle qui est restée dans l'état le plus voisin de la barbarie, c'est la connaissance du devoir. Sur la mesure des progrès réalisés par elle, notre optimisme n'a pas d'illusions possibles. Les peuples se ruant encore l'un sur l'autre à coups de canon [1], les individus consacrant la plupart du temps leur force et leur adresse à se nuire, viennent témoigner en faveur de notre proposition. « Où l'on tue, « où l'on bat, où l'on vole.... c'est que la civilisation « n'a encore dissipé la barbarie qu'imparfaitement [2]. » Quand viendra le temps où, au lieu de dire : « J'ai « mis mon fils en état de faire son chemin dans le « monde, » on dira : « Je l'ai préparé à faire son de- « voir dans le monde [3] ? » Ne nous décourageons pas cependant. Rossi l'a dit exactement : « Il ne faut pas « plus nier l'existence de la morale, à cause de ses ré- « sultats jusqu'à présent incomplets, qu'il ne faut nier

jurisprudentiæ) avait tracé ce qu'il appelait un *catalogus desideratorum*, c'est-à-dire une série de trente-six projets d'ouvrages synthétiques indispensables à la science du droit : série qu'on pourrait doubler. Cependant, depuis Leibnitz, rien, pour ainsi dire, n'a été fait pour combler ces lacunes, et les *desiderata* de Leibnitz sont restés des *pia desideria.* »

[1] « Occisarum gentium gloriosum scelus... » « Publice jubentur privatim vetita. » (SENEC.)

[2] Girardin, *Le Droit.*

« Il y a encore des barbares dans les bas-fonds de la société. » (LABOULAYE).

[3] Simon, *Le Devoir.*

« le sens de la vue parce qu'il y a des aveugles, ou « le mouvement parce qu'il y a des paralytiques. »

6. Si nous essayons d'apporter notre tribut à cette science difficile, c'est d'abord parce que, après avoir lu attentivement bien des ouvrages de propédeutique sur le sujet que nous traitons, nous n'y avons pas trouvé, quant au fond des idées, ce que nous croyons être la vérité entière. Lorsque, dans les relations du monde, nous entendons affirmer des théories prétendues de moralité qui sont à nos yeux plus que douteuses, notre cœur s'afflige, sans que notre expérience s'étonne. Mais lorsque ces théories nous apparaissent reproduites, au moins en partie, dans des ouvrages médités, quand une science trop peu réfléchie formule ainsi des résultats que détruit, suivant nous, la plus simple analyse, nous nous demandons souvent en en lisant l'expression, si nous sommes bien éveillé, ou s'il faut croire à la profondeur de cette observation : « Les hommes ne veulent point qu'on leur apprenne « leurs devoirs, parce qu'ils ne veulent pas les rem- « plir [1]..... »

Vous voilà, lecteur, averti. Mettez-vous en défiance de nos excentricités possibles. Nous n'avons nul goût pour le paradoxe, et cependant nous serons forcé de nous éloigner souvent de ce qui est communément reçu. Aussi, nous le savons, faibles sont nos chances

[1] Hubner, *Histoire du droit naturel*, partie II, § 17.

« Dans les sciences morales, le nombre des erreurs qui sont à détruire « excède peut-être le nombre des vérités qui sont à démontrer. »

(Charles Comte, *Traité de législation*, liv. I.)

d'être écouté. Qu'importe? nous aurons du moins combattu pour la sainte vérité [1].

7. Réviser le fond des idées sur le devoir, tel est notre but spécial sous un premier point de vue. Préciser, s'il se peut, l'exact emploi des mots de la science, tel est encore ce but spécial sous un second point de vue [2]. « En écrivant j'ai toujours tâché de m'entendre, » disait Fontenelle. Les auteurs de beaucoup d'ouvrages philosophiques semblent n'avoir pas fait constamment le même effort. Sous le vague de leurs expressions on cherche péniblement ce qu'ils ont voulu dire [3].

Morale, droit positif, droit naturel, voilà des mots sur le sens desquels il serait bien temps de tomber d'accord. On les a employés de tant de manières! Et d'abord, voici venir les jurisconsultes romains, apportant, sur le *jus naturale,* quatre ou cinq définitions aussi inconciliables que peu raisonnables : car (ce n'est pas moi qui leur fais ce reproche, c'est Domat), « ces « hommes, qui ont fait de si belles lois, en ignoraient « le premier principe, en croyant la société l'effet du « hasard. » Puis, les auteurs modernes ont répété sans réflexion ces définitions, ou bien en ont ajouté un grand nombre d'autres tout aussi contestables [4]. Qu'il est

[1] Un auteur doit toujours avoir « le généreux dessein de ne pas vivre « d'aumônes, je veux dire de ne pas se reposer nonchalamment sur des opi- « nions empruntées au hasard. »

(Locke, *Essais sur l'entendement humain,* préface.)

[2] « Une méthode de science n'est qu'une langue bien faite. » (Condillac.)

[3] « J'entends le bruit de la meule, dit un proverbe persan, mais je ne vois « pas la farine. »

[4] Il ne faut pas s'étonner de ce nombre : « A l'égard des idées morales, « nous n'avons pas de marques sensibles qui les représentent... nous n'avons

difficile de bien choisir dans ce dédale d'opinions contradictoires! Eh bien! l'on n'en prend pas la peine. On aime mieux répéter les mots *morale*, *droit positif*, *droit naturel*, sans les comprendre [1]. Faites une épreuve, lecteur : si deux personnes discutent devant vous sur l'existence ou la non-existence du *droit naturel*, demandez à chacune d'elles de préciser, parmi les vingt définitions qui se disputent ces mots, celle qu'elle a en vue.... Si ces personnes y consentent, vous constaterez, la plupart du temps, que les deux adversaires parlent de choses différentes. Ainsi leurs raisonnements s'escrimant dans le vide, ne se rencontrent pas sur un terrain commun d'attaque et de défense. Ce sera le cas de dire avec Rulhière :

« La contradiction tient souvent au langage :
« On peut s'entendre moins, formant un même so
« Que si l'un parlait basque et l'autre bas-breton. »

Quant à nous, nous regrettons que tant de gens « ne s'avisent pas de soupçonner que, dans l'usage des « mots, ils trompent ou soient trompés [2]. » Disons plus,

« que des mots pour les exprimer... Or, les idées morales sont communé-
« ment complexes. Les noms de ces idées ont une signification plus incer-
« taine, parce qu'on ne convient pas aisément de la collection d'idées sim-
« ples qu'ils signifient précisément. »
(Locke, *Essais sur l'entendement humain*, liv. IV, chap. III, § 19.)

[1] « Parmi ceux qui parlent le plus de religion et de conscience, d'église « et de foi, de puissance et de droit, combien n'y en a-t-il pas dont les « pensées et les méditations se réduiraient peut-être à fort peu de chose, « si on les priait de réfléchir uniquement sur les choses mêmes, et de « laisser à quartier tous ces mots avec lesquels il est si ordinaire qu'ils « embrouillent les autres, et qu'ils s'embarrassent eux-mêmes ! »
(Locke, *Essais sur l'entendement humain*, liv. IV, chap. V, § 4.)

[2] Locke, *Essais sur l'entendement humain*, préface.

nous croyons que bien souvent « les savants des dif-« férents partis, lorsqu'ils viennent à quitter les mots « pour penser aux choses... pensent la même chose [1]. » Aussi en écrivant ce livre, nous voulons essayer, lecteur, de vous donner sur la morale, le droit positif et le droit naturel, quelques définitions simples et nettes, à la place des vagues lieux communs qui, selon toute apparence, se confondent dans vos souvenirs.

[1] Locke, *Essais sur l'entendement humain*, liv. III, chap. x, § 22.

LIVRE II.

EXPLICATION DE L'INTITULÉ DE CET OUVRAGE.

« Quelle faute peut-il y avoir à s'informer de la si-
« gnification des mots dont le sens paraît douteux ? »

(LOCKE, *Essais sur l'entendement humain*, liv. III, chap. x, § 22.)

8. Rejet des intitulés ordinairement employés : *Philosophie du droit* et autres semblables.
9. Première critique contre ces intitulés; emploi du mot *droit*.
10. Obscurité du mot *droit*, employé dans cinq sens différents.
11. Insuffisance du mot *droit*, pris dans le sens le plus usité.
12. Mot *devoir* préférable au mot *droit*.
13. Deuxième critique contre les intitulés ordinairement employés : vices des expressions *Encyclopédie*, *Méthodologie*, *Philosophie du droit ou du devoir*, *Introduction à l'étude du droit ou du devoir*.
14. Exactitude d'un intitulé consistant dans cette périphrase : *Direction de la liberté par l'intelligence*.
15. Abrégé de cette périphrase dans le mot *devoir*.
16. Explication des mots *conscience et science* du devoir, placés dans notre intitulé.
17. Rejet des systèmes qui absorbent toute science morale dans la conscience.
18. Rejet des systèmes qui placent la science entière hors de la conscience.
19. Adoption du système qui admet, en les distinguant, la conscience et la science du devoir.

8. L'exposition des notions que nous allons présenter est ordinairement désignée sous les dénominations suivantes : *Encyclopédie du droit, Méthodologie du droit, Philosophie du droit, Introduction à l'étude du droit.*

9. Nous ferons à ces quatre dénominations un pre-

mier reproche commun, c'est celui d'employer le mot *droit* de préférence au mot *devoir*.

Le mot *droit*, abrégé de *directum* (*drictum*, *droict*, *droit*), est un des dérivés du verbe *dirigere*, qui est lui-même un des composés du verbe *régir* [1]. Ainsi le mot *droit*, dans son acception étymologique, signifie tout ce qui dirige, ce qui mène « directement au « but [2]. » Or, diriger, c'est tout aussi bien éclairer la liberté que la contraindre. Le mot *droit*, dans notre langue, comprendrait-il donc à la fois et l'idée de lumière et l'idée de puissance? Si cela est, il serait fort heureusement choisi. Sa valeur philosophique dépasserait de beaucoup celle du mot correspondant de la langue latine *jus*, qui fait apparaître seulement à l'esprit l'idée matérielle de la puissance donnant un commandement brutal [3].

10. Mais est-il vrai que, dans l'usage, le mot *droit* comprenne ainsi tout ce qui dirige l'homme vers son but, soit par la persuasion (morale), soit par la force (lois positives)? On est loin d'en tomber d'accord.

Le mot *droit* (comme nous le verrons dans plusieurs passages de cet ouvrage) est employé tantôt dans un sens subjectif, tantôt dans un sens objectif. — Dans le sens subjectif, il y a trois manières de

[1] Cette racine se retrouve dans les mots *règle*, *recteur*, *roi*, etc..., dans le mot allemand *recht*, le mot hollandais *regt*, le mot anglais *right*, le mot italien *diritto*, etc.

[2] Ahrens, *Cours de droit naturel*, partie générale, chap. Ier, § 2.

[3] Soit qu'avec Festus on se contente de faire venir *jus* de *jubere;* soit qu'avec Vico on remonte plus haut, pour confondre *jus* avec le dieu qui commande, *Jous*, *Jovis;* comme le mot *fatum* signifie le destin qui parle, et ce que dit le destin (*quod fatur*).

l'entendre : 1° les uns font du *droit* le corrélatif de *tout devoir*, c'est-à-dire aussi bien *du devoir proprement dit* non sanctionné par le pouvoir social, que *du devoir sanctionné*, sous le nom *d'obligation*, par le pouvoir social; 2° les autres ne voient dans le *droit* que le corrélatif du *devoir sanctionné* par le pouvoir social, du devoir indiqué sous le nom spécial *d'obligation;* 3° d'autres enfin appellent *droit* l'un des modes d'action du devoir. — DANS LE SENS OBJECTIF, on entend par *droit*, la collection de *tous les devoirs* et de *tous les droits sanctionnés* par le pouvoir social; et on distingue du droit *la morale*, collection *des devoirs non sanctionnés* par le pouvoir social.

Voilà le langage ordinaire. — Mais qui empêcherait un esprit logique d'étendre davantage le sens objectif du mot *droit?* d'y voir le synonyme parfait du mot *direction?* d'y comprendre la direction individuelle, aussi bien que la direction sociale? de faire ainsi de la *morale* une subdivision du *droit?*... Cette manière d'employer le mot *droit* serait, à notre avis, la meilleure. Mais c'est précisément la moins usitée.

Quoi qu'il en soit, voilà donc cinq sens possibles du mot droit [1]. Or, quel est celui que présentent ces locutions obscures : *méthodologie, encyclopédie, philosophie du droit, introduction à l'étude du droit?* Elles ne s'en expliquent pas. Ainsi l'œuvre d'initiation élémentaire annoncée par elles est en défaut dès la première ligne.

11. Ce n'est pas tout. Ces locutions se justifieraient

[1] Nous reviendrons plus loin sur leur explication détaillée.

peut-être au fond, si le mot *droit* y était pris dans le cinquième sens que nous venons d'indiquer. Mais précisément ce sens, nous l'avons dit, est fort peu en usage. Il s'agit donc de choisir entre les quatre autres, plus restreints. — Alors, quelque choix que l'on fasse, au vice d'obscurité viendra se joindre un autre vice, l'inconvénient de paraître préjuger, d'une manière plus ou moins heureuse, les questions dont la discussion fait précisément l'objet principal des ouvrages de propédeutique. — S'agit-il en effet de prendre le mot *droit* dans le sens objectif qui le distingue de la *morale*?... Eh quoi! on semble donc annoncer, sans hésiter, que la morale doit être entièrement étrangère à la *méthodologie*, à l'*encyclopédie*, à la *philosophie* du droit, à l'*introduction à l'étude du droit*[1]? — S'agit-il de prendre le mot *droit* dans un des trois sens subjectifs indiqués ci-dessus?... Alors pourquoi ne pas préférer au mot *droit* le mot *devoir*?

12. *Devoir!* voilà le mot générateur par excellence. N'est-ce pas mettre l'ombre à la place de la lumière, que de présenter en première ligne à l'égoïsme de l'individu l'image de ce qu'il peut demander à autrui, au lieu de présenter à la charité de l'individu, sur un plan plus avancé, l'image de ce qu'il doit à autrui?

[1] M. Cousin, dans son rapport au roi du 30 avril 1840, en demandant la création d'une chaire *d'introduction à l'étude du droit*, laisse au moins douter, en ne nommant pas expressément la morale, s'il la comprend, ou non, dans les matières de ce cours. Voici comment il désigne ces matières : « *Vue générale de toutes les parties de la science juridique; objet distinct et spécial de chacune d'elles.... leur dépendance réciproque et le lien intime qui les unit... Méthode générale à suivre dans l'étude du droit, avec les modifications particulières que chaque branche réclame. Désignation des ouvrages importants qui ont marqué les progrès de la science.* »

13. Au surplus, quand même on consentirait à mettre le mot *devoir* à la place du mot *droit*, nous ferions encore d'autres reproches aux expressions *encyclopédie*, *méthodologie*, *philosophie*, *introduction à l'étude du devoir*.

Le mot *encyclopédie* est ambitieux et vague [1]. Le mot *méthodologie* est obscur. De plus il est incomplet. Il fait plutôt allusion au classement qu'au fond des vérités à enseigner. Du moins c'est ce qui paraît résulter de la définition qu'on donne de la méthodologie : « *Indication raisonnée des classifications les plus scientifiques à adopter, de l'ordre le plus convenable à suivre, des méthodes les plus convenables à employer* [2]. » — Le mot *philosophie du devoir* mérite les mêmes reproches que le mot *encyclopédie*. — Enfin le mot *introduction à l'étude du devoir* semble plutôt indiquer un ensemble de notions accessoires extrinsèques, préparatoires à la recherche du devoir, que la recherche elle-même des bases du devoir.

14. En conséquence, et surtout dans le but de laisser entières, sans les préjuger, toutes les questions que notre sujet comporte, il faudrait choisir un intitulé très général. — Nous aurions pu prendre celui-ci : *Direction de la liberté par l'intelligence*. Il serait de nature à etre adopté par tout le monde. Il domine et

[1] Falck (*Cours d'introduction générale*, traduit par M. Pellat) lui reproche avec raison de tromper le lecteur par un sens non conforme à son acception étymologique. Les mots ἐγκύκλιος παιδεία indiquent, non pas une introduction à une science, mais l'ensemble des connaissances constituant l'instruction commune.

[2] Eschbach, *Cours d'introduction*, avant-propos.

comprend, sous sa généralité, ce qu'on appelle *droit* et *morale*, et la subdivision du droit en *positif* et *naturel*. — Il ne contient aucun parti pris sur la possibilité d'identifier ces diverses directions en une seule, ou de les distinguer profondément par des caractères essentiels, ou de signaler seulement quelques nuances accidentelles qui les séparent. — Peut-être, toutefois, laisserait-il déjà entrevoir notre tendance à reconnaître, sous la diversité des applications, l'unité d'une seule et même science; soit qu'elle inspire les législateurs, quand, au moment de donner des institutions aux nations, ils essaient d'en surprendre le secret dans la pensée de Dieu même; soit que, pour le magistrat sur son siége, pour l'avocat au barreau, elle éclaire ou complète les combinaisons des lois positives obscures ou insuffisantes; soit qu'elle dicte le conseil du prêtre dans le confessional; ou qu'elle apparaisse dans le livre du publiciste ou dans la leçon du professeur, demandant le perfectionnement des lois existantes [1]. — *Science de la direction de la liberté par l'intelligence*..... Telle est, dans son énoncé le plus exact, la science dont nous nous proposons de tracer, suivant l'expression d'Eschbach, « le centre, la cir« conférence, les rayons et les tangentes, » en recherchant avec précision « ce qu'elle est, quels en sont les « éléments constitutifs, les principes fondamentaux, « quels liens la rattachent aux autres sciences, et

[1] « Ita complectenda in hac disputatione tota causa universi juris ac legum, ut hoc civile quod dicimus, in parvum et augustum locum concludatur naturæ. » (Cic. *De legib.*, lib. I, n° 5.)

« quelle est la place qu'elle occupe dans le cercle « universel des connaissances humaines [1]. »

15. Mais la périphrase *direction de la liberté par l'intelligence*, est longue à prononcer. A notre avis, elle a un synonyme abrégé parfaitement exact, c'est le mot *devoir*. Nous emploierons indifféremment, dans tout le cours de cet ouvrage, ou la périphrase ou le mot abrégé; et c'est ce dernier que nous avons choisi pour le placer dans notre intitulé.

16. Arrivons aux éclaircissements que demandent ces autres expressions de ce même intitulé : *science et conscience*. Placées avant le mot *devoir*, elles signalent à votre attention, lecteur, la pensée la plus chère de notre travail [2]. Tâchons de la faire apparaître.

D'où vient l'état de barbarie où, suivant nous, la science du devoir est plongée? Pour répondre à cette question, consultez Dugald Stewart [3]. Parmi les causes nombreuses qui retardent les progrès de la philosophie, il vous signalera notamment « les méprises « dans lesquelles on tombe tant sur le véritable objet « de la philosophie, que sur la méthode à suivre dans « les recherches philosophiques. » — La physique n'a pas cru longtemps à l'apparence qui représente comme brisé le bâton plongé dans l'eau. La science de la direction de la liberté est encore sous l'illusion d'une foule d'apparences aussi fantastiques.

[1] Eschbach, *Cours d'introduction.*

[2] Elles font entrevoir aussi la profonde différence qui sépare notre ouvrage de l'ouvrage de M. J. Simon, intitulé *le Devoir*.

[3] *Esquisse de philosophie morale*, introduction.

Le croirait-on? on discute même sur ce point préjudiciel : Quel est le moyen de certitude destiné à enseigner au législateur ou à l'homme privé ce qui est bien, ce qui est mal? Contraste bizarre ! s'agit-il de toute connaissance autre que celle de la distinction du juste et de l'injuste? On reconnaît que le travail de l'homme est nécessaire pour acquérir cette connaissance. Aussi, pour y arriver, la logique propose et fait accepter le concours de ses procédés ordinaires d'étude : raison, sens intime, autorité générale, observation, raisonnement. S'agit-il, au contraire, de la connaissance de la distinction du juste et de l'injuste? Alors une question préalable s'élève, savoir : la connaissance du juste et de l'injuste est-elle vraiment l'objet d'un travail de l'homme? ou au contraire n'est-elle pas toute faite pour lui, de manière qu'il n'ait qu'à la lire, expliquée tout entière au fond de son être?

17. Une opinion généralement reçue répond qu'elle est toute faite. A la différence des autres sciences, la science du devoir est, dit-on, *innée*. On la voit, on ne la cherche pas. En tant qu'il donne l'art complet d'être honnête, le sens intime prend, dans cette opinion, le nom particulier de *conscience morale* [1]. — Voyons d'où vient ce nom. Dans le langage philosophique, on entend par *conscience proprement dite* ou *conscience psychologique*, une faculté intérieure qui fait sentir à l'intelligence qu'elle rend un jugement. Veut-on parler par figure? On dira que c'est une lu-

[1] On dit aussi *sens moral*. Mais le mot *conscience morale* est plus généralement connu et appliqué.

mière éclairant les opérations qui se passent au dedans de nous. — Autre comparaison par une image plus sensible encore : Entrons dans un tribunal ; qu'y voyons-nous? 1° Des magistrats prononçant une sentence, et appelant des huissiers pour l'exécuter ; 2° un greffier qui écrit la sentence. Eh bien! entrons de même en nous ; que voyons-nous? 1° L'intelligence, semblable au magistrat, affirmant des vérités et appelant au besoin, pour les exécuter, la volonté et la force motrice ; 2° la conscience, semblable au greffier, constatant les affirmations. — Mais l'homme, affirmant des vérités, appuie toujours son affirmation sur certains principes nécessaires qui constituent sa raison même, et dont l'existence est un fait de sens intime, comme le témoignage de la conscience est un fait de sens intime. Or, quand ces affirmations portent spécialement sur le devoir, le langage vulgaire a consacré une large extension du mot *conscience*. Il a réuni, en un seul être, le magistrat qui rend le jugement et le greffier qui l'écrit. — Pour cesser de parler par métaphore, la *conscience morale* est devenue *l'ensemble de toutes les révélations du sens intime sur le devoir*. — Puis, on ne s'est pas contenté de cela. Dans l'opinion que nous analysons, on fait de l'inspiration de toute conscience, quelle qu'elle soit, la source unique et complète des enseignements absolus sur le devoir.

18. Mais des opinions opposées ont revendiqué les droits de la science contre les prétentions exclusives de la conscience morale ; et ces opinions sont arrivées à leur tour, par une injuste réaction, à nier la mission de la conscience.

19. Conscience morale! mot sacré! le plus considérable de la langue du devoir! que le respect seul doit prononcer, que le respect seul doit écouter! A toi notre premier hommage! Mais notre analyse, témoin incorruptible, en confessant sur toi toute la vérité, ne confessera rien que la vérité.

A notre avis, conscience et science ont à s'accorder ensemble. A chacune d'elles appartient une part légitime dans des résultats à combiner. — Certes, nous repousserons la fausse science qui voudrait s'isoler de la conscience. Loin de nous de voir dans la distinction du juste et de l'injuste, une conséquence arbitraire de la force, de la convention, de l'autorité, ou de je ne sais quel raisonnement impuissant, qui ne demanderait pas à Dieu ses bases! — Mais, si ce Dieu donne le succès à nos efforts, nous n'isolerons pas davantage la conscience de la science. Nous ne verrons qu'une vague exagération dans l'hypothèse fantastique d'un corps de doctrine composé de toutes pièces, existant de toute éternité identiquement dans tous les cœurs, et se manifestant dans les plus minimes applications de la vie, par une révélation infaillible, absolue, de chaque instant. — Inclinons-nous devant l'œuvre du Créateur, mais sans oublier qu'il a donné aussi à l'homme une œuvre à consommer! La géométrie est-elle toute faite, parce que la raison trouve en elle-même des vérités nécessaires telles que celles-ci : « Le tout est plus grand que la partie? Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles? » L'esthétique est-elle toute constituée, par cela seul que l'âme a un certain sentiment du beau?.. Non, sans

doute. Eh bien, de même, tout ce que l'admirable mécanisme de la conscience morale contient de vérités instinctives, n'empêche pas qu'il n'y ait une science très distincte d'elle à constituer.

Ce ne sera pas notre faute si nous ne parvenons pas à bâtir le large et solide pont entre la rive où veut s'isoler une conscience trop ambitieuse, et la rive, au moins aussi riche, où une science hospitalière lui tend les bras. Espérons qu'après avoir lu ces volumes, les hommes d'étude et de foi signeront avec nous le traité de paix entre la conscience et la science : traité pieux entre la mère et la fille.

LIVRE III.

PLAN DE CET OUVRAGE.

« La dernière chose qu'on trouve en faisant un « ouvrage, est de savoir celle qu'il faut mettre la « première. » (PASCAL, *Pensées.*)

20. Point de départ de tout traité scientifique : énonciation d'un fait ; observation dirigée sur ce fait.
21. Rapports d'un fait, quel qu'il soit, avec tous les autres faits.
22. Observation, premier moyen de connaissance.
23. Autres moyens de connaissance, révélés à l'occasion de l'observation.
24. L'observation procède en analysant les faits accomplis.
25. Application, à cet ouvrage, de la méthode indiquée dans les numéros précédents.
26. Fait pris au hasard : *Vous ouvrez ce livre, et je l'ai écrit.*
27. Idée du devoir, présente à l'occasion de ce fait.
28. Foi au devoir. Questions préalables à cette foi, posées par le scepticisme, l'athéisme, le panthéisme, le fatalisme, et par les systèmes qui confondent le devoir avec un ordre arbitraire.
29. Étude du devoir par la conscience.
30. Étude du devoir par la science.
31. Sens particulier que nous donnons au mot *science*.
32. Indication de l'objet des quatre parties suivantes.

20. Nous avons éprouvé l'embarras signalé par Pascal dans la phrase que nous lui empruntons comme épigraphe de ce livre. — Après réflexion, nous nous sommes convaincu que le point de départ de tout traité scientifique consiste uniquement en ceci : Énon-

ciation d'un fait pris au hasard; observation attentive dirigée sur ce fait.

21. *Énonciation d'un fait pris au hasard.* — A l'occasion de tout fait, quel qu'il soit, toutes les questions que l'esprit humain peut poser, se dégagent. « L'u-« nivers, a dit d'Alembert, pour qui pourrait l'em-« brasser d'un seul point de vue, serait un fait unique. » L'ensemble des œuvres du Créateur forme une réunion indivisible de combinaisons en rapports réciproques nécessaires, et dont notre âme, suivant l'expression de Leibnitz, est le miroir. Impossible de toucher à l'une, sans toucher par contre-coup aux autres. Ainsi le marteau qui frappe un point de la cloche, en fait vibrer tous les points. Cela est vrai dans l'ordre des sciences physiques : un grain de sable bien décrit suppose la connaissance de tout ce qui est corps. Cela est vrai dans l'ordre des sciences morales : une opération de l'âme bien comprise suppose la connaissance de tout ce qui est esprit.

22. *Observation attentive dirigée sur ce fait.* — Je ne connais pas de science qui puisse, à son début, procéder autrement que par l'observation, quand ce ne serait que pour constater, aussitôt après, sur quels points l'observation peut devenir inutile. — L'observation! les penseurs de l'antiquité en usaient trop peu! ils la sacrifiaient souvent aux séductions de l'hypothèse. Bacon en prêcha l'emploi exclusif pour l'étude des sciences physiques[1]. L'école écossaise exagéra cet

[1] Ea demum est vera philosophia, quæ mundi ipsius voces quam fidelissimè reddit, et veluti dictante mundo, conscripta est.... nec quidquam de proprio reddit, sed tantum iterat et resonat. (BACON, *Instauratio magna.*)

emploi, en le présentant comme l'unique méthode d'étude des sciences morales.

23. Aujourd'hui, on fait à l'observation sa véritable part en lui reconnaissant deux actions différentes, selon qu'elle se présente : 1° comme moyen direct d'obtenir la connaissance ; 2° comme une occasion indirecte de constater d'autres moyens de connaître, savoir : les formes mêmes de l'intelligence, les vérités de raison, qui, une fois révélées et mises en action par l'observation, prennent le pas sur elle pour lui servir de guide et d'appui dans les expérimentations ultérieures.

24. L'observation procède en analysant les faits accomplis. Elle n'a que cette voie. Cela est vrai surtout quand l'homme dirige cette observation sur lui-même. Essayez, lecteur, d'étudier les ressorts de votre existence, sans en avoir mis d'abord en jeu, sur un fait, le mécanisme tout entier! vous tomberez dans une impossibilité. En effet, le spectateur peut-il être le spectacle? Pouvez-vous abstraire successivement chaque partie de votre personne, comme un rouage d'une montre démontée, pour soumettre cette partie isolée au contrôle des autres, réservées pour la juger? Non. Dès que vous commenceriez à l'essayer, votre personne mutilée cesserait d'être votre personne; l'absence de l'organe provisoirement détaché laisserait un point noir dans votre vue. La logique vous défie de constituer le tribunal, sans que l'accusé revienne, pour le compléter, siéger au milieu des juges. L'esprit, dit Cicéron, est semblable à l'œil, il ne se voit pas lui-même. — Que faut-il donc faire

pour vous observer vous-même? Il faut entrer violemment en vous, en vous surprenant, pour ainsi dire, en flagrant délit, au moment où vous venez d'exercer quelque acte de votre puissance. Alors sur cet acte consommé, œuvre de tout votre être, vous portez l'analyse avec tout votre être; et votre mémoire décompose le fait qui vient de se passer, comme l'oreille du musicien sépare les sons d'un accord qui vient d'être frappé.

25. Appliquons ces vérités à notre usage. Nous voulons discourir sur *le devoir*. Pour nous faire un plan, pour le fractionner en grandes divisions, il nous faut un point de départ. Où sera-t-il?... Dans un fait pris au hasard. Quel fait? Pourquoi pas, lecteur, celui qui nous réunit en ce moment?

26. *J'ai écrit ce volume* qui vient chercher vos sympathies, ou s'exposer à vos répugnances, et *vous venez de l'ouvrir*. — Qui êtes-vous? qui suis-je? quel est cet objet, placé entre nous, que nous nommons un volume? Quel rang occupe-t-il, quel rang occupons-nous sur l'échelle des êtres? L'universalité des questions sur les phénomènes observables ou inobservables peut reposer sur ce fait. Mais procédons par ordre, et restons dans notre domaine.

27. Et d'abord, sur ce double fait : *j'ai écrit ce volume, et vous l'ouvrez*, l'idée du devoir apparaît à l'instant, savoir : AVONS-NOUS BIEN OU MAL FAIT, VOUS EN LISANT CE LIVRE, ET MOI EN L'ÉCRIVANT? L'Être souverain juge et créateur de tous les êtres, aura-t-il à approuver ou à blâmer cet emploi que nous aurons fait des heures qu'il nous a données?

28. A peine l'idée du devoir s'est-elle manifestée, que s'élève la question de la foi au devoir. La formule de ce problème : *Faisons-nous bien? faisons-nous mal?* ne se montre un instant que pour se cacher, aussitôt après, derrière d'autres problèmes préjudiciels, sur lesquels la pensée humaine a de tout temps élevé de formidables discussions.

Et d'abord, pour savoir si nous avons bien ou mal fait en lisant ou en composant ce livre, il faut préalablement nous faire cette question : Sommes-nous destinés à savoir quelque chose ?... En supposant une réponse affirmative, viennent alors les questions premières sur l'objet de nos connaissances : Y a-t-il un Dieu auteur de la loi du devoir, comme de toutes les lois de l'univers? sommes-nous des êtres distincts de ce Dieu ? Subsidiairement, en lisant ou composant ce livre, avons-nous choisi volontairement cet exercice de nos facultés? ou bien avons-nous cédé à une puissance supérieure inéluctable? en un mot avons-nous ou non été libres? Et ce devoir, dont l'idée nous apparaît, a-t-il vraiment une existence spéciale, bien distincte d'un ordre arbitraire créé par la force, la convention, ou l'autorité?

A toutes ces questions, il faut répondre oui, pour avoir la foi au devoir. En effet, le devoir est, comme nous le verrons, la direction donnée par l'intelligence de l'homme à sa liberté vers le but que Dieu lui assigne. Eh bien! la réponse négative à telle ou telle des questions que nous venons de poser détruit tel ou tel des termes du rapport indiqué par le mot *devoir*. Le scepticisme nie l'intelligence chargée de diriger ; l'a-

théisme nie Dieu, auteur du but à atteindre; le panthéisme nie l'homme; le fatalisme nie la liberté; certains systèmes confondent le devoir avec le résultat de la force, de la convention, de l'autorité. Tous rendent impossibles l'existence, l'idée, le nom même de ce que nous cherchons. La plume doit tomber des mains de celui qui ne parviendrait pas d'abord à écarter ces négations du devoir. — Écartons-les et nous aurons la foi au devoir.

Il nous restera alors à étudier le devoir dans *la conscience* et par la *science*, c'est-à-dire par deux analyses différentes.

29. La première est toute faite dans la conscience morale, c'est-à-dire dans le sens intime, fonctionnant spontanément au fond de l'âme humaine. C'est d'abord aux formes mêmes de cet organe intérieur qu'il faut demander les caractères du devoir, sa souveraineté, son indivisibilité, son universalité, ses divers aspects selon qu'il nous met en rapport avec Dieu, avec autrui, avec nous-mêmes, et ses deux modes d'accomplissement, l'un passif qui garde le nom spécial de *devoir*, l'autre actif qui prend le nom de *droit*. — C'est dans la conscience que se trouvera en outre le premier principe de détermination du devoir, *assistance due par tout être à tout être*. C'est là qu'il s'identifiera avec le premier principe de sanction, pour assigner une condition heureuse à celui qui obéit, et une condition malheureuse à celui qui, n'obéissant pas, est soumis à l'obligation de réparer le mal commis. Enfin c'est encore là que l'homme trouvera le sentiment intérieur du degré de son amour pour le devoir, celui du mé-

rite ou du démérite de ses actions, et la détermination relative des applications du premier principe.

Sentiments de l'existence du devoir, de ses éléments, de son mécanisme, révélation absolue de son premier principe, connaissance relative des applications : voilà la mission de la conscience.

30. Vient ensuite une seconde analyse, celle que doit faire la science.

De ce que la conscience morale donne à chaque individu le premier principe des jugements moraux, et le moule où doivent se façonner pour lui, au point de vue relatif, tous ces jugements, il ne s'ensuit pas qu'elle donne à elle seule la vérité absolue sur ces mêmes jugements. Au point de vue de la vérité absolue, demandons-nous si, dans l'intérêt de l'ordre général de la création, nous avons bien ou mal fait en ouvrant ou en composant ce livre?..... Pour le savoir, oh! par quel immense chemin doit passer l'intelligence! chemin où la conscience morale ne suffit plus pour la soutenir; où elle a besoin de tous les procédés de son activité pour tirer, comme conclusion, de la connaissance de tous les phénomènes possibles, la connaissance de notre destination dernière!

Description des objets du devoir, recherche de ce qui est ou non conforme au devoir : voilà la mission de la science.

31. *Conscience et science* : le sens que nous donnons à l'un des deux membres de cette antithèse, au mot *science*, peut être contesté. Veuillez l'accepter, lecteur, quelque nombreuses que soient les querelles philologiques qu'on pourrait nous faire à cet égard.

Nous le savons : un sceptique qui voudra soutenir que le devoir est une chimère, pourra intituler son traité : *Traité sur la science du devoir*. La science du devoir sera pour lui la science de l'inexistence du devoir. Ainsi il entendra le mot *science* tout autrement que nous.

Nous le savons de même : un auteur qui voudra soutenir, à l'inverse, que le devoir est, pour chaque application de détail, révélé d'une manière absolue, uniforme, à chaque conscience, qu'ainsi il n'y a nulle science à constituer, pourra intituler son traité : *Traité sur la science du devoir*. La science du devoir sera pour lui la science de l'inutilité de la science du devoir. Ainsi, il entendra le mot *science* tout autrement que nous.

Mais que faire? nous redoutons l'obscurité du néologisme[1]. En conséquence, au lieu de forger des mots, nous prenons les expressions connues qui se rapprochent le plus de nos idées. Pourquoi nous serait-il défendu d'employer ce mot vague *science du devoir*, dans un sens particulier, en le mettant en opposition avec le mot *conscience du devoir?* Ne suffit-il pas qu'il soit une fois bien convenu entre nous, lecteur, que, dans notre langage, la *conscience du devoir* est la portion de connaissance du devoir tout acquise au fond des éléments de notre être? et *la science du*

[1] Serions-nous sûrs d'être mieux compris en employant les mots *éthéologie* ou *éthéonomologie?* — Ceux qui aiment les recherches de noms exactement correspondants aux idées, peuvent consulter l'ouvrage intitulé : *Analyse, classement et nomenclature de divers ordres de lois et de phénomènes moraux et politiques*, par M. Tillard.

devoir, la portion de connaissance du devoir à acquérir au moyen du travail?

32. Au moyen de ces prolégomènes, lecteur, vous avez le plan des quatre parties qui vont suivre cette partie préliminaire.

Dans une première partie, nous ferons apparaître l'*idée du devoir*.

Dans une seconde partie, nous décomposerons la question de la *foi au devoir*.

Dans une troisième partie, nous commencerons l'étude du devoir *par la conscience*.

Dans une quatrième partie, nous l'achèverons par la *science*.

FIN DE LA PARTIE PRÉLIMINAIRE.

PREMIÈRE PARTIE.

IDÉE DU DEVOIR.

« Ethica ars est vitæ, seu dirigendi ad finem optimam
« summam actum humanorum. »
(CUMBERLAND, *De legibus naturæ*, cap. II, § I.)

33. Division de cette première partie.

33. Cette partie première sera divisée en deux livres, ainsi qu'il suit :

LIVRE Ier. Premier aperçu de l'idée du devoir.
LIVRE II. Source et caractère de l'idée du devoir.

LIVRE PREMIER.

PREMIER APERÇU DE L'IDÉE DU DEVOIR.

« Toutes choses sont liées entre elles d'un nœud sacré. »
(MARC-AURÈLE.)

34. Idées apparaissant à l'occasion de ce fait : *vous ouvrez ce volume.*
35. Première idée. Idée de l'existence de vous-même, des autres êtres finis, de Dieu et des rapports entre ces existences.
36. Deuxième idée, résultant du même fait. Idée d'un sujet existant, successivement modifié.
37. Troisième idée. Idée des divers aspects ou éléments de l'être : sensibilité, intelligence, volonté libre.
38. Sensibilité.
39. Intelligence.
40. Volonté libre.
41. Action et réaction réciproques de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté libre.
42. Influence de toute action ou abstention d'un être, d'abord sur lui-même, puis sur les êtres finis, et sur l'Être infini.
43. En présence de cette influence, apparition de l'idée d'une direction de la volonté libre.
44. La volonté libre ne peut être dirigée par la volonté même.
45. La volonté libre ne peut être dirigée par la sensibilité.
46. La volonté libre ne peut être dirigée que par l'intelligence.
47. Idée du devoir : idée de la direction de la volonté libre par l'intelligence, vers le but assigné par Dieu.

34. Vous ouvrez ce volume, lecteur. A l'occasion de ce fait, comme à l'occasion de tous autres faits, apparaissent à votre esprit des idées.

Des idées : n'essayez pas plus que nous de définir ce mot : « Il est du nombre de ceux qui sont si clairs,

« qu'on ne peut les expliquer par d'autres, parce « qu'il n'y en a pas de plus clairs et de plus sim- « ples [1] »

35. Et d'abord, à l'occasion de ce fait, apparaît à votre esprit l'idée de l'existence; avant tout de votre propre existence en tant que sujet lisant; de votre existence qui se pose comme une force tendant à se manifester, une activité tendant à se satisfaire. — Sortez de vous-même: à côté de l'idée de votre existence, limitée dans le lieu, dans le temps, dans la puissance, vient se placer l'idée de l'existence de ce livre, de l'auteur qui l'a rédigé, d'une foule d'autres êtres finis comme vous, qui ne paraissent pas se confondre avec vous. — Méditez encore un peu : parallèlement à l'idée des êtres finis, va grandir à vos yeux l'antithèse de l'idée d'un être infini dont l'existence n'est pas limitée dans le lieu, dans le temps, dans la puissance. — Enfin, entre ces êtres finis juxta-posés, entre eux et l'être infini, d'innombrables rapports sont possibles. Voici que surgissent et tourbillonnent toutes les idées de ces rapports.

36. Continuons l'analyse du même fait. A son oc-

[1] Logiqus de Port-Royal.

« Pour définir l'être, dit Pascal, il faudrait dire c'est... et ainsi employer dans la définition le mot à définir. On voit assez de là qu'il y a des mots incapables d'être définis. » (*Pensées.*)—Ceux qui veulent une traduction de ces mots « *demandent ce qu'ils savent, et ne savent ce qu'ils demandent,* » suivant l'expression de Leibnitz.

Essaiera-t-on, en suivant l'étymologie du mot idée (ειδος), de représenter l'idée comme une image *déposée dans l'esprit?* M. Bénard, *Précis de philosophie* (Psychologie, chap. III), répond en demandant si l'idée d'un son, d'une odeur ou d'une saveur est une image?

On a tout dit en disant que l'idée est un acte de l'esprit.

casion apparaît, comme elle apparaîtrait à l'occasion de tous autres faits, une seconde idée : l'idée des modifications successives de votre être. — L'activité, qui fait l'essence de cet être, tantôt indéterminée dans la rêverie, tantôt plus déterminée dans l'effort, spontanée et presque instinctive dans beaucoup d'actes commis par une délibération rapide, réfléchie dans d'autres actes consommés après attentive délibération, semble ainsi se montrer avec plusieurs degrés. — Elle semble s'exercer aussi dans plusieurs domaines; tantôt dans le corps dont sa puissance motrice fait jouer les ressorts, tantôt dans la pensée dont elle excite les aspirations, les joies ou les tristesses[1]. En ce moment, lecteur, en vous livrant à un acte de méditation scientifique, vous ne paraissez pas être dans le même état où vous étiez une heure auparavant, si, une heure auparavant, vous vous occupiez de travaux manuels, de rêveries poétiques ou d'œuvres de bienfaisance; vous ne paraissez pas être dans le même état où vous serez, si, une heure après, vous cherchez le loisir de la conversation ou de la promenade.

Votre être serait dans l'état de vide, il ne se sentirait pas, s'il n'était éveillé par la sollicitation continue de ces transformations apparentes. C'est au milieu de leur succession non interrompue que s'échappe la vie fugitive d'ici-bas, emportée en peu d'heures. Il coule rapidement, comme on l'a dit, *ce*

[1] Bénard, *Précis de philosophie* (Psychologie, chap. VII).

torrent de modalités[2]! pas assez vite, cependant, pour qu'en le voyant passer vous ne puissiez le décrire. Une lumière intérieure appelée *conscience* (*mens sui conscia*) ou *conscience psychologique*, éclaire les faits qui se déroulent en vous [1]; ou plutôt cette conscience est comme le miroir sur lequel tous se réfléchissent.

37. C'est elle qui, dans l'action d'ouvrir ce volume comme dans toute autre, vous donne, lecteur, une troisième idée, l'idée de grouper ces modifications sous les aspects divers de trois éléments de votre existence, sensibilité, intelligence, volonté libre. Ces trois parties de l'âme, observées séparément, semblent constituer en vous, pour ainsi dire, trois êtres.

38. L'être sensible apparaît d'abord, muni d'instincts, d'appétits, de désirs, d'affections, de passions. Son activité consiste à éprouver fatalement des modifications agréables ou désagréables, par le contentement ou le mécontentement que donnent au corps le bien ou le mal physique, à l'âme le bien ou le mal moral.

39. A côté de lui, voici l'être intelligent qui aspire à connaître. Que de trésors il croit apercevoir, mis à sa disposition pour seconder cette aspiration! Il en fait le dénombrement. Chimères ou réalités, il les

[2] Expression de l'abbé de Lignac : « Sous ce torrent de modalités qui se « sont succédé en moi, je reconnais toujours un fond d'être invariable. »

« Manet idem fluminis nomen ; aqua transmissa est. » (Senec.)

Homo natus de muliere quasi flos egreditur, et conteritur, et fugit velut umbra, et nunquam in eodem statu permanet. (Job, cap. xiv, § 1, vers. 2.

[1] « Apparet domus intus, et atria longa patescunt. » (Virg.)

désigne par des noms.—Il appelle d'abord facultés de premier ordre : 1° le sens intime ou la conscience, déjà nommée plus haut, faculté destinée à accompagner l'exercice de toutes les autres, à percevoir les phénomènes intérieurs, les forces qui les produisent et même l'existence entière de l'âme; 2° le sens externe ou la perception extérieure, qui constate les phénomènes extérieurs producteurs de sensations; 3° la mémoire qui, se souvenant « de l'oubli même [1], » poursuit l'identité du *moi* dans la succession des choses contingentes; 4° l'imagination, pouvoir magique d'associer les idées, bien plus, de les créer pour ainsi dire, en élevant la réalité imparfaite à la perfection d'un type idéal; 5° la raison ou entendement, faculté supérieure à tous les autres, « qui a pour objet les vérités éternelles [2], » entrevues sous les phénomènes passagers : la raison, appelée *sens commun* dans son état spontané, *raison spéculative réfléchie* dans la recherche attentive du vrai, *raison pratique* ou *conscience morale* dans la perception des premiers principes du bien, *goût* dans l'appréciation du beau, c'est-à-dire *de la splendeur du vrai*, comme dit Platon [3]. — En continuant d'analyser les idées des dons qui paraissent lui appartenir, l'intelligence classe encore, au dessous des facultés du premier ordre, plusieurs fonctions de second ordre qui développent et doublent la force des facultés premières, comme le

[1] Fénelon, *Existence de Dieu*, part. I.

[2] Bossuet, *Connaissance de Dieu*, chap. IV.

[3] Voy. Bénard, *Précis de philosophie* (Psychologie, chap. IV).

télescope et le microscope rendent plus visible la forme des corps, savoir : 1° l'attention et la réflexion ; 2° la comparaison, lien des idées ; 3° l'abstraction, qui sépare les propriétés de leur sujet, les propriétés entre elles et chaque propriété du tout ; 4° la généralisation, qui saisit les ressemblances et les réunit dans une notion commune ; 5° le jugement immédiat, affirmant une proposition ; 6° le raisonnement, tirant d'un jugement connu un second jugement inconnu, par l'intermédiaire d'un troisième [1].

40. Enfin à côté de l'être sensible et de l'être intelligent, semble se mouvoir en vous un troisième être, celui qui veut librement, c'est-à-dire qui choisit, par une détermination intérieure indépendante, les résolutions qu'il lui plait ou non d'accomplir.

41. L'idée des trois éléments de notre âme, sensibilité, intelligence, volonté libre, peut ainsi longtemps, par la contemplation de leurs caractères opposés, amuser notre curiosité. Toutefois il faut qu'elle fasse place à une autre. N'est-ce pas par abstraction que nous avons séparé provisoirement trois fractions d'un tout indivisible ? Par-delà cette abstraction, une pensée plus générale ne va-t-elle pas reconstituer l'unité, en montrant la sensibilité, l'intelligence, la volonté, se combinant par des actions et réactions réciproques ? Oui, et c'est dans une de ces combinaisons, dans l'action de l'intelligence sur la liberté, que va surgir l'idée qui fait l'objet de nos études, l'idée du devoir. Voyons comment.

[1] Bénard, *Précis de philosophie* (Psychologie, chap. IV).

42. Chacun de nous, par tout usage de sa volonté, paraît produire des modifications sur lui-même et sur les autres hommes. Puis, à côté de nous et de nos semblables, sont d'autres êtres. Les uns, les animaux, paraissent souffrir de nos actions ou de nos abstentions à leur égard. Les autres, plus inertes en apparence, mais ayant également leur raison de subsister, semblent pouvoir, par nos actions ou nos abstentions, être altérés ou maintenus dans la destination qui leur est propre. Ce n'est pas tout. Des rapports peuvent être supposés existants entre le Créateur et la créature. S'il garde quelque sympathie pour son œuvre, toute manière de se comporter que suit un être libre doit avoir, aux yeux de cet architecte suprême, des effets désirables ou fâcheux, en influant sur quelque partie de l'ensemble.

Sur quelque partie de l'ensemble..... je me trompe. Comprenons bien que l'ensemble de la création étant précisément la résultante des rapports combinés de toutes ces parties, nul de ces rapports ne semble pouvoir être atteint sans toucher par contre-coup à tous les autres. — Par les modifications produites sur lui-même, chacun de nous, en se causant plaisir ou douleur, ne cause-t-il pas nécessairement, d'une manière médiate ou immédiate, un contre-coup de plaisir ou de douleur pour d'autres êtres? — Par les modifications produites sur d'autres êtres, chacun, en causant à ceux-ci plaisir ou douleur, ne cause-t-il pas nécessairement aussi, d'une manière médiate ou immédiate, un contre-coup de plaisir ou de douleur pour lui-même? — Vous venez, lecteur, d'ouvrir ce livre. Il

excite en vous quelque intérêt (plaisir), ou quelque ennui (douleur). Or, par cet emploi donné à une des heures de votre vie, un autre emploi n'a pas eu lieu. Le résultat ne peut être sans importance, au point de vue de la douleur ou du plaisir d'autrui. A cent pas de votre maison habitent, je suppose, deux de vos amis, tous deux frappés par quelque chagrin. L'un aime mieux pleurer dans la solitude, l'autre a besoin d'entendre des paroles consolantes. Au lieu de lire ces pages, vous auriez pu augmenter par une visite inopportune l'affliction du premier, ou par une consolation désirée relever le courage du second. Faisons, si vous le voulez, toutes autres suppositions. Vous pouviez employer cette même heure à enclore une ruche ou à la brûler, à greffer votre arbre ou à l'abattre, à construire quelque funeste sophisme ou quelque ingénieux système.

Ce qui est vrai de l'action d'ouvrir ce livre est vrai de toute action et de toute abstention. Notre pensée aperçoit, dans le fait comme dans l'oubli le plus insignifiant en apparence, la possibilité de conséquences complexes, apportant service ou préjudice à l'ordre entier des choses. Étrange solidarité ! responsabilité immense, bien propre à susciter la gravité de nos réflexions ! Quoi ! Rien d'improductif ! tout exercice de mes facultés a pour effet immédiat de produire un germe de maladie ou de santé pour mon corps, de bonne ou de mauvaise habitude pour mon âme. C'est peu ! Il produit pour autrui un mal ou un bien présent, engendrant à son tour des séries illimitées de biens ou de maux dans un avenir indéfini. Si je mar-

che, une foule d'êtres sont écrasés. Si je respire, ils sont étouffés. Je donne un conseil : va-t-il sauver ou perdre une âme, et, par une contagion heureuse ou fatale, faire passer de cette âme à mille autres le principe qui purifie ou celui qui corrompt? Voyez ce médecin habile ou inhabile : l'enfant malade dont il tient la vie dans ses mains, est peut-être appelé par son génie à changer la destinée du monde! Voyez ce roi prudent ou ambitieux : ses ordres vont régénérer son peuple, ou ses armées ravager la terre! Ce savant : il va inventer la boussole, l'imprimerie ou le télégraphe électrique, ou, comme celui que Gœthe nous représente, découvrir peut-être un gaz qui décomposera l'univers! — En un mot, voyez ce milliard d'hommes répandus sur la terre : nul d'entre eux ne peut faire ou éviter un mouvement, sans produire sur les autres, sur lui-même et sur l'Etre infini, des effets dont le nombre fatigue et défie la pensée [1].

43. Eh bien! puisque tout choc des actions et des abstentions qui s'entrecroisent nous apparaît comme produisant, pour les autres êtres et pour nous, service ou préjudice, alors, si nous sommes libres, nous avons à nous demander comment doit peser, sur le maintien ou la violation de l'ordre général, la part de liberté qu'il a plu au Créateur de nous départir. D'Assas a le

[1] « Rien ne subsiste isolément dans l'univers, ne s'appuie sur soi, ne se nourrit de soi ;

« La vie, dans sa condition première, est un sacrifice, une communion perpétuelle et universelle.

« Qu'est-ce que vivre? Recevoir. Qu'est-ce que mourir? Donner. »
(LAMENNAIS.)

« Ubicumque homo est, ibi beneficio locus est. » (SENEC.)

fer sur la poitrine ; il peut mourir en sauvant le régiment d'Auvergne, ou vivre en le sacrifiant. La peste décime Marseille ; Belzunce peut consoler l'agonie des malades, ou fuir sous un ciel plus clément..... Que feront d'Assas et Belzunce ? — Pour prendre parti, il faut qu'ils reconnaissent la nécessité de choisir entre des actions conformes et d'autres non conformes aux lois de leur destination, telles que les a tracées le divin Créateur. En d'autres termes, il faut qu'ils aperçoivent l'idée d'un but de leur existence, puis, pour arriver à ce but, l'idée d'un moyen.

Or, cette idée, qui se chargera de l'éclaircir, si elle peut être éclaircie ? Est-ce la volonté elle-même ? est-ce la sensibilité ? ou bien l'intelligence ?

44. La prétention élevée par la volonté libre de diriger la volonté libre, ne se concevrait pas. Une volonté libre choisit, parce qu'une direction l'éclaire. Elle n'est pas à elle-même sa clarté. La liberté n'est pas le mouvement machinal d'un homme tenant des cartes, jouant un jeu de hasard, et jetant capricieusement telle carte plutôt que telle autre, pour se donner le plaisir de dire, comme la matrone romaine :

« *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.* »

Ainsi, supposer la direction de la liberté par la volonté, c'est supposer la négation de la direction.

45. La prétention élevée par la sensibilité de diriger la volonté ne se concevrait pas davantage. Faculté esclave, comment pourrait-elle commander ? passive elle reçoit de tous côtés des impulsions, et ces impulsions sont souvent, au même moment,

en sens divers. Othello tire son poignard contre Desdemona sous l'empire de la colère, il hésite sous l'empire de l'amour. Ainsi la sensibilité apporte à l'âme la multiplicité des ébranlements et non l'unité de la vérité. C'est à cause de la sensibilité et des nuages qu'elle soulève, qu'il faut chercher hors d'elle une boussole[1]. « Eh quoi! si les sensations sont la « règle des jugements, un coup de vent, un nuage, « une vapeur changeraient la règle[2]! »

En vain la sensibilité essaierait d'usurper la souveraineté; au bout d'une heure à peine, elle abdiquerait spontanément. En effet, mettons-la à l'œuvre. Que va-t-elle faire? Va-t-elle chanter le « *carpe diem* » d'Horace, mal compris, en faisant dire à l'épicuréisme ce qu'il ne dit pas? Va-t-elle proclamer que le présent seul existe? et conseiller en conséquence à la liberté de suivre chaque fantaisie successive du moment, sans prévoyance du préjudice que l'accomplissement de la fantaisie d'aujourd'hui peut apporter à l'accomplissement de la fantaisie de demain?..... Elle n'oserait. Une voix plus forte couvrirait ses chants. Cette voix, quand ce serait celle de l'intérêt lui-même, crierait bien haut que le point présent ne peut cacher tous les autres. Quand la cigale se dit : « Je puis mourir par accident en automne, donc ne prenons pas la peine d'amasser des provisions pour l'hiver; » cette voix lui répond qu'elle fait preuve non de philosophie mais

[1] « Tota philosophia (Socratis) eo pertinet ut amores per Ethicam purget. » (THOMASSIN, *Dogm. theol.*, t. II, cap. x, n° 11.)

[2] Joubert, *Pensées*.

d'extravagance. — Ainsi, pour se faire écouter, la sensibilité, combinant les plaisirs eux-mêmes, appellerait à son aide la prudence[1].....

46. La prudence..... Par cela même la sensibilité abdiquerait, comme nous l'avons dit tout d'abord, au profit d'une autre souveraine, reconnue sans effort. Et cette souveraine légitime, quelle est-elle? sinon l'intelligence, qui contient la prudence. A elle appartient la recherche du but que Dieu nous assigne et du moyen d'y arriver.

47. A elle à formuler l'idée du devoir. — L'idée du devoir n'est autre chose que l'idée de la direction de la volonté libre par l'intelligence vers le but assigné par Dieu.

On dit, dans le même sens, que l'idée du devoir est « l'idée de l'harmonie, de la convenance pour les êtres libres et raisonnables, » ou « l'idée des limites imposées à la liberté humaine dans l'intérêt de la coexistence tant individuelle que collective des hommes[2].»

[1] . . . . . « Utile quid sit
Prospiciunt aliquando viri, frigusque famemque
Formicâ tandem quidam expavere magistrâ. »
(JUVÉNAL).

[2] Roussel, *Encyclopédie du droit*, partie I, section II, chap. I, § 85.

LIVRE II.

SOURCE ET CARACTÈRE DE L'IDÉE DU DEVOIR.

« L'esprit est le moulin. La sensation y jette le blé.
« La farine est le produit de la science. »
(Comparaison employée par KANT.)

48. Division de ce livre.

48. Nous avons à expliquer dans ce livre deux points, savoir :

I. La distinction des idées en contingentes et nécessaires.

II. Le classement de l'idée du devoir parmi les idées nécessaires.

TITRE I.

DISTINCTION DES IDÉES EN NÉCESSAIRES ET CONTINGENTES.

« Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu... »
« nisi ipse intellectus » (LEIBNITZ.)

49. Division des idées en contingentes et nécessaires.
50. Création des idées : activité de l'esprit.
51. Y a-t-il deux modes d'acquisition des idées? L'observation et les formes mêmes de l'intelligence?
52. Idées contingentes, acquises par l'observation.
53. Idées nécessaires fournies par les formes de l'intelligence.
54. Exemples d'idées nées des formes de l'intelligence.
55. Impossibilité de rattacher ces idées à la sensation.
56. Apparition des idées nécessaires à l'occasion de la sensation.
57. Apparition des idées nécessaires à l'occasion de toute sensation.
58. Union intime de l'observation et de ces idées.
59. Renvoi de la nomenclature de ces idées aux ouvrages de philosophie.
60. Sens du mot *idées premières*, synonyme du mot *idées nécessaires*.
61. Conclusion. Existence de deux modes d'acquisition des idées : l'observation, et les formes de l'intelligence.

49. Vous ouvrez ce livre. Toutes les idées, simples ou complexes, générales ou particulières, distinctes ou confuses, qui passent dans votre esprit à l'occasion de ce fait, se divisent d'abord, par leur caractère le plus essentiel, en deux grandes classes, savoir : les idées contingentes et les idées nécessaires.

« On appelle idées contingentes celles qui se rapportent à des objets dont nous pouvons supposer la non-existence. Telles sont les idées des corps et de leurs propriétés[1]. »

« Les idées nécessaires sont celles qui correspon-

[1] Bénard, *Précis de philosophie* (Psychologie, chap. III).

dent à des objets dont la non-existence ne peut être admise sans contradiction. Telles sont les idées de l'*espace* infini, du *temps* éternel, de l'*être* ou de la *substance*, de la *cause* absolue, etc[1].

50. Toutes les idées viennent-elles, lecteur, d'une source commune? Oui, mais gardons-nous de nous tromper sur le nom de cette source.

Des philosophes l'ont nommée la sensation, c'est-à-dire la modification indéfinissable de l'âme, à l'occasion de toute impression faite sur les organes dans leur rencontre avec tout ce qui se présente à eux. On a traduit cette doctrine en métaphore, en disant : L'homme est une statue que la sensation seule anime successivement; l'esprit est la *tabula rasa*, que la sensation seule couvre de caractères. On a calomnié Aristote en lui prêtant une doctrine résumée dans cette formule consacrée : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Les uns ont fait de toute idée une image qui se détache des objets et pénètre dans l'esprit par les organes : «quelque chose de semblable à la marque d'un cachet gravée sur de la cire[2]. » Les autres ont fait de toute idée une sensation transformée. On répond aux premiers, comme le fait bien remarquer M. Bénard[3], que l'idée, acte de l'esprit, est tout autre chose que le reflet d'un corps ; aux seconds, qu'il est impossible de

[1] Bénard, *Précis de philosophie* (Psychologie, chap. III).

« Je sens, dit Pascal, que je peux n'avoir point été, car le *moi* consiste dans ma pensée; donc moi qui pense n'aurais point été, si ma mère eût été tuée avant que j'eusse été animé. Donc je ne suis pas un être nécessaire. » (*Pensées.*)

[2] Bossuet, *Connaissance de Dieu*, chap. IV.

[3] *Précis de philosophie* (Psychologie, chap. III).

concevoir que la sensation, effet purement passif, se transforme, par une force propre qu'elle n'a pas, en un fait actif d'intelligence. On conclut que l'unique source des idées, même des idées des objets sensibles, est, non pas la sensation, mais l'activité de l'esprit.

51. Mais cette activité acquiert-elle les idées d'une seule manière, ou de deux manières différentes? Voilà une autre question. — Or, il faut répondre qu'elle acquiert différemment les idées contingentes et les idées nécessaires.

52. Les idées contingentes (appelées aussi empiriques) sont acquises et limitées par l'expérience employant l'observation; soit que cette expérience étudie les faits extérieurs par les sens, au moyen de la faculté qu'on appelle perception externe, soit que cette expérience regarde au dedans de nous, au moyen du sens intime, les faits intérieurs.

53. Les idées nécessaires sont le produit direct de l'intelligence. Platon les a-t-il représentées comme innées? en a-t-il fait, pour ainsi dire, un dépôt d'images intrinsèques, placées de toute éternité dans l'âme, et aperçues par elle avant toute sensation, indépendamment de toute sensation? De telle sorte que ce qu'on appelle *apprendre*, ne soit autre chose que se ressouvenir? On l'en a accusé, à tort ou justement.

Des philosophes modernes ont fait à cette doctrine le reproche de signaler des idées susceptibles d'être aperçues indépendamment de l'exercice des sens : phénomène impossible en présence de l'observation, qui crie opiniâtrement que la sensation est toujours

l'antécédent de toute idée. — Mais, d'autre part, en accordant que la sensation est l'antécédent de toute idée, ils n'ont pas reconnu qu'elle fût la cause unique d'acquisition de toute idée. Ils ont admis à côté d'elle une autre cause d'acquisition, décrite plus exactement ou plus nettement que dans la théorie attribuée à Platon.—La gloire doit d'abord en être rapportée à Leibnitz. A l'axiôme « *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu,* » il répondit par cette profonde restriction, mentionnée dans l'épigraphe en tête de ce titre, *nisi ipse intellectus.* Cette formule fut développée en Angleterre, en Allemagne, en France, produisant partout, dans la science philosophique, un progrès qui ne paraît pas devoir être abandonné.

D'après cette formule, l'esprit a une propriété spéciale, celle d'adjoindre spontanément certaines idées nécessaires à celles qu'apporte l'expérience.

Donnons un corps à ces abstractions par des images. —Comme la corde du piano, mise en vibration par le marteau, fait résonner, avec la note frappée, les notes qui font accord avec elle, de même, du clavier organisé de l'esprit, dès que le doigt de la sensation se pose sur une des touches, sortent simultanément des sons qui font accord avec les touches attaquées par la sensation. — Comme le fer, en résonnant sur la pierre, en fait sortir en même temps l'étincelle, la sensation, en rencontrant nos organes, fait briller au dedans de nous des traits lumineux [1]. Ces ac-

[1] Ζοπυρα, feux vivants, suivant l'expression de Jules Scaliger, citée par Leibnitz.

cords, ces étincelles représentent, sous des expressions figurées, les idées dont nous parlons. — Une troisième image les désigne mieux encore. Comme le moule dans lequel on verse un liquide, est creusé pour donner au liquide la forme correspondante à celle des parois du moule, de même l'esprit humain, en recevant la matière que la sensation lui jette, est disposé pour la modeler nécessairement au gré des contours de ses propres entrailles, si l'on peut parler ainsi [1]. Les aspects que ces contours donnent aux idées apportées par la sensation, ce sont *les idées nées des formes mêmes de l'intelligence*.

Idées nées des formes mêmes de l'intelligence : c'est bien là la meilleure dénomination qu'on puisse leur donner. Toutefois, on peut employer, mais moins exactement, les synonymes approximatifs suivants : idées du sens commun (Reid), idées d'instinct, de sentiment, d'inspiration, d'intuition, de suggestion naturelle, de foi instinctive, ou enfin idées premières de la raison.

54. Donnons des exemples de ces idées. Revenons pour cela, lecteur, au fait que nous avons pris pour point de départ. Vous venez d'ouvrir ce livre. A l'occasion de l'idée de ce fait, apportée par la sensation, voici les formes mêmes de votre intelligence qui ont fait

[1] « Je me suis servi aussi, dit Leibnitz, de la comparaison d'une pierre de marbre qui a des veines... s'il y avait des veines dans la pierre qui marquassent la figure d'Hercule, préférablement à d'autres figures, Hercule y serait comme inné en quelque façon, quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines..... C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées. (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain.*)

surgir les idées suivantes : 1° que vous êtes un être lisant, au milieu d'autres êtres; 2° une substance distincte de la modification momentanée résultant de votre lecture; 3° un corps prenant une place dans un point de l'espace, « cette sphère infinie dont le centre « est partout et la circonférence nulle part[1]; » 4° que vous avez un but en lisant.. .., etc.

55. Ces idées ne paraissent pas pouvoir être rattachées à la sensation. On a fait des efforts inutiles pour les présenter comme des généralisations. « En vain on prétendrait que l'esprit les produit à l'aide des idées fournies par les sens, en employant l'analyse, la comparaison ou l'induction, etc. Aucune opération logique ne saurait transformer le fini en infini, le contingent en nécessaire, le relatif en absolu[2]. » — Dira-t-on qu'elles viennent de l'éducation? « C'est reculer la question sans la résoudre[3]; » il resterait à savoir où les ont prises ceux qui nous les ont enseignées. — De l'autorité générale? Elle n'est que la réunion des raisons particulières. — De la révélation? La révélation se fait à des âmes qui ont déjà l'idée nécessaire de Dieu, comme toutes les autres idées nécessaires[4].

[1] Pascal, *Pensées*.

[2] Bénard, *Précis de philosophie* (Psychologie, chap. III).

[3] Id., ibid.

[4] On a beau presser la sensation, on n'en peut tirer que l'idée d'une succession multiple d'accidents, et non celle de la substance; que l'idée de simultanéité de phénomènes, et non celle de relation de cause à effet. « Supposez que cette succession se renouvelle et persiste, ce sera la constance ajoutée à la succession. Ce ne sera pas le moins du monde la connexion d'une puissance causatrice et de son effet. »

(Cousin, *le Vrai, le beau, le bien*, 1re leçon.)

De même la sensation ne peut vous donner que l'idée de passage d'un lieu

56. Ces idées, existant autrement que par la sensation, n'apparaissent pourtant qu'à l'occasion de la sensation. Si nous reprenons la troisième des métaphores employées ci-dessus par nous, nous dirons : Les reliefs de la matière moulée nous font seuls connaître les contours du moule existant dans notre esprit, qui détermine ces reliefs.

57. A l'inverse, nulle sensation ne peut exister, sans que ces idées apparaissent. Reid avait seulement signalé comme un phénomène fréquent leur simultanéité avec les idées apportées par l'expérience. Kant a démontré que, dans toute connaissance humaine, les unes sont à côté des autres. Le mot *connaissance* ne peut être pensé sans entraîner cette dualité d'éléments inséparables.

58. Les conceptions de temps, d'espace, de cause, deviennent ainsi le bagage indispensable du voyageur aux régions intellectuelles. Essayez de concevoir l'idée d'un spectacle vu, d'un son entendu, sans placer ce spectacle, ce son, dans un point de l'espace, dans un degré du temps, sans y rattacher la notion de cause ou d'effet! vous ne le pourrez.

59. Nous n'avons pas à faire la nomenclature de ces conceptions « dont il est impossible de se rendre compte autrement qu'en disant que telle est notre constitution [1]. » Nous laissons aux philosophes le soin

à un autre, et non l'idée d'espace; que l'idée d'addition de temps au temps, et non l'idée d'éternité; que l'idée de succession habituelle de faits particuliers et contingents, et non les idées d'universalité et de nécessité; enfin que l'idée de juxta-position d'être finis, et non celle de l'infini.

[1] Reid.

de compléter les dénombrements qu'on en a présentés jusqu'à ce jour.

60. D'après ce qui précède, on voit pourquoi les idées nécessaires prennent le nom d'*idées prèmières*, bien que, dans l'ordre chronologique, elles n'apparaissent qu'au second rang, après que les idées venues de la sensation les ont réveillées. — C'est d'abord parce qu'elles ont l'avantage par l'importance : en effet c'est sur elles seulement que l'intelligence peut édifier des jugements. — C'est ensuite parce qu'elles sont indéfinissables, faute de rencontrer au dessus d'elles aucune idée supérieure dont elles puissent être présentées comme des subdivisions.

61. Avec Leibnitz, avec Reid, avec Kant, admettons deux modes d'acquisition des idées : la sensation et les formes de l'intelligence. Inclinons-nous devant l'observation attentive qui constate leur présence, et suivant le conseil de Platon, élevons-nous vers Dieu sur les deux ailes qu'il nous a données.

TITRE II.

CLASSEMENT DE L'IDÉE DU DEVOIR PARMI LES IDÉES NÉCESSAIRES.

« La logique, avec la métaphysique et la morale, sont « pleines de telles vérités. »

(LEIBNITZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain.*)

62. L'idée du devoir est-elle une idée nécessaire ?
63. Idée de cause, idée nécessaire.
64. Subdivision de l'idée de cause. Cause efficiente, poussant un être non libre. Cause impulsive ou finale, invitant un être libre.
65. Cause intermédiaire, ou moyen. L'idée du devoir est l'idée du moyen existant pour un être libre, de se diriger conformément à la cause impulsive qui l'invite.—Idée du devoir, idée nécessaire.
66. L'idée du devoir apparaît à l'occasion de toute sensation, dans les formes mêmes de l'intelligence.

62. N'admet-on qu'une seule manière d'acquérir les idées, la sensation? Il faudra en faire sortir l'idée du devoir, ou nier cette idée elle-même. Admet-on deux manières, la sensation et les formes mêmes de l'intelligence humaine? Le débat s'ouvrira entre toutes deux pour se disputer l'idée du devoir.

63. Le jugement du débat sera facile. — Rappelons-nous que nous avons placé parmi les idées nécessaires l'idée de cause. — Or l'idée de cause prend deux qualifications, selon qu'elle agit sur des êtres libres ou non libres.

64. On appelle cause matérielle, cause efficiente, cause proprement dite, la cause qui pousse fatalement un sujet non libre vers un effet inévitable. — On appelle cause impulsive ou cause finale, la per-

spective d'un but souhaitable, invitant, sans le contraindre, un être libre à tendre vers ce but.

65. Entre une cause et son effet éloigné se placent des causes intermédiaires servant de passage de l'un à l'autre, comme les points-milieu d'une ligne tracent le passage du premier au dernier point de cette ligne. Considérée dans cette place subordonnée, la cause prend le nom de *moyen*.

Cela posé, qu'est-ce que l'idée du devoir? C'est l'idée de la direction donnée à la volonté d'un être libre. Qu'est-ce que l'idée de cette direction? C'est l'idée du moyen qu'un être libre a d'arriver à un but souhaitable, dont la perspective lui est montrée comme cause impulsive ou finale [1].

Conclusion : l'idée du devoir, idée de cause et de moyen, est nécessaire.

66. En conséquence l'idée du devoir se manifeste, comme toute idée nécessaire, dans les formes mêmes de l'intelligence. C'est là que, comme les idées de substance, d'espace, de durée, elle a pour mission de n'apparaître qu'à l'occasion de la sensation, mais d'apparaître toujours présente à l'occasion de toute sensation. — Si vous êtes un être libre, en prenant ce livre, vous vous êtes dit, lecteur : *Fais-je bien? fais-je mal?* A chaque emploi de ses organes, par une loi

[1] Remplir le devoir, c'est « nous proposer une fin conforme à notre nature, puis diriger convenablement à cette fin principale nos propres actions. »
(PUFFENDORFF, *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. IV).
« Tout homme qui pèche s'égare et s'éloigne de son but. » (MARC-AURÈLE).
L'idée du devoir à accomplir est constamment exprimée dans le Coran, par la métaphore du *chemin droit à suivre*. (Voyez notamment ch. II, vers. 152, 154, 245, 274; ch. IV, verset 70; ch. VI, vers. 70, 150, 154, 162, etc., etc.)

inévitable, chacun s'en dit autant. Impossible de chercher le mouvement ou de rester dans l'inertie, de tendre à l'idéal ou de s'absorber dans le positif, impossible de vivre ou de mourir, sans que la question du juste et de l'injuste soit là. De même que nous ne pouvons concevoir que quelque chose a été fait, sans nous demander : *Qui l'a fait? quand l'a-t-on fait? où l'a-t-on fait?* nous ne pouvons le concevoir sans nous demander : *L'a-t-on fait justement ou injustement?*

ÉPILOGUE

DE LA PREMIÈRE PARTIE.

« Que l'idée que nous recevons d'un objet extérieur « soit dans notre esprit, rien ne peut être plus certain... « Mais, de savoir s'il y a quelque chose de plus que cette « idée qui est dans notre esprit, et si de là nous pou- « vons inférer certainement l'existence d'aucune chose « hors de nous.... c'est ce que certaines gens croient « qu'on peut mettre en question. »

(LOCKE, *Essais sur l'entendement humain*, liv. IV, chap. XII, § 14.)

67. Question de la foi à la réalité du devoir. — Transition à la deuxième partie.

67. Jusqu'à présent, nos regards ont aperçu seulement le domaine des idées. Spectateurs attentifs, nous avons vu, sur ce théâtre commode, d'innombrables combinaisons se succéder pour l'amusement de notre intelligence. Nous avons reconnu qu'un génie bienfaisant nous a du moins envoyé les rêves les plus variés.

Mais sous ces rêves de corps et d'esprits, y a-t-il existence réelle des corps et des esprits?

Sous l'idée du devoir, notamment, y a-t-il existence réelle du devoir?

La première question est celle de la foi à toutes choses, à l'intelligence humaine, à Dieu, à l'homme (c'est-à-dire à la distinction du *moi*, du monde extérieur et de Dieu), enfin à la liberté.

La seconde est la conclusion de la première. En effet, sans la foi à tout ce que comprend la première, il n'y a pas de foi possible au devoir.

Nous allons, dans notre deuxième partie, essayer d'établir la foi au devoir.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

DEUXIÈME PARTIE.

FOI AU DEVOIR[1].

« Le devoir est, à moins que rien ne soit. »
(J. Simon, *Le Devoir*, p. 319.)

68. Systèmes destructifs de la foi au devoir.

68. Division de notre deuxième partie.

68. Nous l'avons dit plus haut (V. n° 28) : si l'idée du devoir est l'idée de la direction donnée par l'intelligence à la volonté libre vers le but assigné par Dieu, on aperçoit à l'instant que pour réduire cette idée à l'état de chimère, pour rendre impossible la foi à la réalité du devoir, il suffit de supprimer un des termes du rapport indiqué par le mot *devoir*, il suffit de nier soit l'intelligence, soit Dieu, soit l'homme, soit la liberté.

[1] Le mot *foi* a divers sens. Il signifie :

1° Toute croyance à l'existence d'un fait, quelle que soit l'origine de cette croyance ;

2° La croyance spéciale aux vérités de sens intime ;

3° La croyance spéciale à l'action de Dieu sur la liberté de l'homme ;

4° La croyance spéciale à la divinité des Saintes Écritures.

Dans cette partie II, nous verrons apparaître le mot *foi* tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre de ces sens. L'intitulé de cette partie nous le montre dans le premier et le plus général de tous.

Nous aurons donc d'abord à repousser ces quatre négations, connues sous le nom de scepticisme, athéisme, panthéisme et fatalisme. — Ce n'est pas tout. En vain on affirme l'intelligence, Dieu, l'homme et la liberté, il reste encore un moyen de nier le devoir : c'est de refuser au mot *devoir* un sens spécial; c'est de prétendre que, bien analysé, il se confond avec d'autres mots qui indiquent d'autres impressions de l'âme humaine. Nous devrons protester contre cette confusion.

69. En conséquence cette deuxième partie sera divisée ainsi qu'il suit :

Livre Ier. Premier degré de la foi au devoir : Foi à l'intelligence humaine. — Rejet du scepticisme.

Livre II. Second degré de la foi au devoir : Foi à l'existence de Dieu. — Rejet de l'athéisme.

Livre III. Troisième degré de la foi au devoir : Foi à l'existence de l'homme (c'est-à-dire à la distinction du *moi*, du monde extérieur et de Dieu). — Rejet du panthéisme.

Livre IV. Quatrième degré de la foi au devoir : Foi à la liberté humaine. — Rejet du fatalisme.

Livre V. Cinquième degré de la foi au devoir : Foi à l'existence spéciale du devoir. — Rejet des systèmes qui confondent le devoir avec l'ordre arbitraire imposé par la force, créé par la convention, ou tracé par l'autorité.

LIVRE PREMIER.

PREMIER DEGRÉ DE LA FOI AU DEVOIR.

FOI A L'INTELLIGENCE HUMAINE. — REJET DU SCEPTICISME.

« Omnibus ratio : jus igitur datum est omnibus. »
(CICER.)

70. Division de ce livre.

70. Ce livre contiendra les cinq titres suivants :

TITRE Ier. Foi à l'intelligence, aspiration de l'âme humaine.

TITRE II. Foi à l'intelligence, écartée par le scepticisme définitif.

TITRE III. Foi à l'intelligence, ébranlée par le scepticisme provisoire.

TITRE IV. Rejet du scepticisme définitif.

TITRE V. Rejet du scepticisme provisoire.

TITRE PREMIER.

FOI A L'INTELLIGENCE, ASPIRATION DE L'AME HUMAINE.

« Quand même le conseil de renoncer à la métaphy-
« sique serait sage, il ne dépendrait pas de nous de le
« suivre. Dieu, la matière, l'âme, l'existence présente
« ou future, sont des objets qui provoquent sans cesse
« la curiosité de l'esprit humain. » (Cousin.)

71. Connaissance ou science.
72. Lois.
73. Noms des diverses séries de lois.
74. Lois dans le sens spécial du mot, c'est-à-dire lois du devoir.
75. Recherche de la science, c'est-à-dire recherche des lois. Charme de cette recherche.
76. Hypothèse, premier essai de la science.
77. Désir de la certitude.
78. Difficulté de la recherche de la certitude.
79. Scepticisme.
80. Division du scepticisme en définitif et provisoire.

71. De la perception de l'idée essayer de passer à l'affirmation de la réalité, c'est prétendre à la connaissance, ou science. La science, dans le sens le plus général du mot, est « l'exposition de ce que les choses « sont[1] » dans le petit coin de l'immensité soumis ici-bas à notre courte vue[2].

72. Or la science ne se présente pas comme le récit d'une série de phénomènes[3] montrés un à un, sans

[1] Comte, *Traité de législation.*

« La science n'est autre chose qu'une image de la vérité. Car la vérité dans la réalité des choses, et la vérité dans la connaissance ne sont qu'une seule et même vérité, et ne diffèrent pas entre elles plus qu'un rayon de lumière direct d'un rayon réfléchi. » (Bacon, *De augm. scient*).

[2] « La Divinité, dit Montaigne (*Essais*, liv. II. chap. xii), a une juridiction infinie au-delà de ce petit caveau où tu es logé. C'est une loi municipale que tu allègues. — Tu ne sais pas quelle est l'universelle. »

Comparez, sur cette idée, le bel ouvrage de M. Jean Reynaud, *Terre et Ciel.*

[3] Ce qui apparaît ; du mot grec φαίνομαι, φαινόμενος.

ordre. A la vue de la reproduction des mêmes phénomènes dans les mêmes circonstances, un procédé de l'esprit, nommé *induction*, croyance instinctive à la régularité de l'ordre de la nature et croyance réfléchie à la sagesse de son auteur, fait naître l'idée de certaines forces générales qui ramènent constamment ces phénomènes. Ces forces ou puissances[1] prennent le nom de *règles*, ou de *principes*, ou de *causes*, ou enfin de *lois*. Chacun connaît cette définition donnée par Montesquieu : « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses[2]. Dans « ce sens, ajoute-t-il, tous les êtres ont leurs lois[3]. » « C'est une loi que celui qui est privé de la quantité « d'air respirable qui lui est nécessaire, souffre et « meure,.... C'est une loi que tel grain germe et se « multiplie s'il est déposé dans la terre, qu'il se ré- « duise en cendres s'il est exposé à l'action du feu[4]. »

73. On distingue entre elles les innombrables lois comprises dans la définition de Montesquieu, en ajoutant comme complément, au mot *lois*, les noms des

[1] Comte (*Traité de législation*).

[2] Toullier a tort de rejeter cette définition, que M. Duranton justifie. D'autres auteurs la modifient, en disant : Les lois sont les résultats des rapports. Nous aimerions mieux dire : Les lois sont les causes des rapports. Au surplus, la pensée de Montesquieu est claire, malgré un peu d'inexactitude dans l'expression.

[3] Sur l'étymologie du mot *loi*, voyez Varron, *De linguâ latinâ*, lib. VI, n° 66, édit. Nisard. — Comp. Cicéron (*De legibus*, lib. I).

[4] Comte. (*Traité de législation.*)

Les dieux mêmes, dans l'antiquité, étaient regardés comme soumis à des lois : « La loi, dit Plutarque, est la reine des mortels et des immortels. »

Marcien (fr. 2, *Dig. de just. et jure*, lib. I, tit. II) rappelle cette définition du stoïcien Chrysippe « Ὁ νόμος παντων ἐστι βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων. »

divers ordres de phénomènes que les lois régissent. C'est ainsi qu'on dit : les lois de la physique, de la géométrie, de l'art dramatique, de la perspective, de la grammaire, du cœur humain, etc.

74. Parmi les diverses lois, il en est qu'on désigne suffisamment en prononçant le nom seul de *lois*, sans avoir besoin de déterminer cette désignation par un complément adjectif. Ce sont les lois dont s'occupe cet ouvrage, les lois du devoir.

75. En résumé aspirer à la connaissance, c'est vouloir comprendre « les lois dernières[1] » de toutes choses. — Cette aspiration a un charme invincible. « Si l'on proposait aux personnes qui aiment les mé-« ditations philosophiques, la vérité toute faite, elles « n'en voudraient pas. Elles préfèreraient, dit Les-« sing, sa recherche à sa possession. »

76. Au charme de l'aspiration se joint l'espérance de réussir. Cette espérance trouve un commencement de satisfaction dans un sentiment confus de l'explication des mystères à pénétrer. Ce sentiment produit les hypothèses, c'est-à-dire les suppositions possibles des réponses aux questions posées. La curiosité s'empare de ces croyances spontanées, premier aliment apporté par une inspiration qui cherche à deviner[2].

77. Mais les hypothèses se multiplient. Bientôt leur richesse stérile nous pèse. Parmi les réponses

[1] Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie.*

[2] L'hypothèse est le premier degré de la science, ou du moins le premier échelon pour en approcher. Le grand apôtre de l'observation, celui qui voulait donner à l'esprit humain, *non des ailes, mais des semelles de plomb*, Bacon reconnaissait la puissance légitime de l'hypothèse, qu'il ap-

diverses qu'elles apportent aux questions qui nous tourmentent, comment reconnaître celles qu'il faut rejeter comme de vains songes, et celles qu'il faut conserver comme révélations de la vérité? L'esprit désire le savoir, ou sinon il se sent mal à l'aise. Un besoin impérieux naît en lui : il veut croire à sa puissance, il attend d'elle des procédés pour arriver à la certitude du vrai.

78. La certitude.... hélas! en la cherchant, l'intelligence trébuche devant mille obstacles. La route est si ardue et le sommet si élevé, qu'à chaque instant, comme Sisyphe, elle retombe au point de départ. Ces chutes multipliées la découragent. Comment trouver cet *aliquid inconcussum* que demandait Descartes, ce point d'appui où se posera le levier intellectuel pour soulever le monde des mystères?—Voici venir tels penseurs qui proposent le sens intime ou l'autorité générale. Un troisième n'admet que l'observation extérieure et le raisonnement. Un quatrième ne croit qu'à la tradition d'une révélation venue d'en haut.—Déplacé chaque jour par ces disputes, le centre cherché a paru insaisissable. La lutte des philosophies a semblé ne démontrer qu'un fait, la faiblesse de toutes[1] : « Tou-

pelait « *odoratio quædam venatica.* »— « Recte quidem Plato : « Qui aliquid « quærit, id ipsum quod quærit generali quadam notione comprehendit. « Aliter, qui fieri potest, ut illud, quum fuerit inventum, agnoscat? Idcirco « quo amplior et certior fuerit anticipatio nostra, eo magis directa et com- « pendiosa erit investigatio. » (*De augm. scient.*, lib. V. cap. III.)

[1] « Perturbat nos opinionum varietas, hominumque dissensio. » (Cic., *De legibus.*)

« Toutes ces terres trop remuées et devenues incapables de consistance, tombèrent de toutes parts, et ne laissèrent plus voir que d'effroyables précipices. » (Bossuet.)

jours de la lie, même dans les vases d'élection! toujours des signes d'impuissance à côté des signes de force[1]! »

79. Au milieu de « ce crépuscule de la vie hu-« maine[2], » déchirée par les contradictions, fatiguée de voir les hypothèses les plus diverses tour à tour encensées, puis méprisées, l'âme s'est écriée avec Pascal : « Nous brûlons de trouver une assiette ferme « et une dernière base constante pour y édifier une « tour qui s'élève à l'infini; mais tout notre fon-« dement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux « abîmes. » — C'est ainsi que la lassitude a laissé le doute grandir jusqu'à poser cette cruelle question préalable : L'homme est-il fait pour connaître par lui-même la vérité sur toutes choses, et notamment sur le devoir? — Ce doute est connu sous le nom de scepticisme.

80. Nous reconnaissons deux sortes de scepticisme : le scepticisme définitif et le scepticisme provisoire.

Le premier écarte la foi à l'intelligence, sans rien mettre à la place, en posant le doute comme le dernier effort de l'esprit humain.

Le second ébranle la foi à l'intelligence, pour l'absorber entière ou presque entière dans une autre foi : la foi à la révélation positive.

Les titres suivants vont nous entretenir de ces deux scepticismes.

[1] Louis Reybaud, *Études sur les réformateurs contemporains.*
[2] Helvétius, *Discours entre un déiste et un athée.*

TITRE II.

FOI A L'INTELLIGENCE, ÉCARTÉE PAR LE SCEPTICISME DÉFINITIF.

« Le doute, l'incertitude, la suspension de tout jugement, paraissent l'unique résultat de nos recherches. »
(HUME.)

« Pour juger des apparences que nous recevons des sujets, il faudrait un instrument judicatoire... Aucune raison ne s'établira sans une autre raison. Nous voilà à reculons jusqu'à l'infini. »
(MONTAIGNE, *Essais*, liv. II, chap. XII.)

81. Doute employé comme moyen. Doute Cartésien.
82. Doute présenté comme résultat. Scepticisme.
83. Impossibilité du scepticisme total. Le sceptique ne peut douter de son existence.
84. Possibilité du doute sur tout le reste.
Premier argument du scepticisme, tiré de l'imperfection et de la variabilité de nos connaissances.
85. Deuxième argument du scepticisme, tiré de la subjectivité de nos organes.
86. Négation du monde extérieur et de Dieu, par le scepticisme.
87. Négation du devoir par le scepticisme.—Οὐδὲν μάλλον : nulle action n'est meilleure qu'une autre.

81. Ne confondons pas le doute employé comme moyen, et le doute présenté comme résultat.

Le doute employé comme moyen, le doute Cartésien, comme on l'appelle, est la méthode philosophique nécessairement employée au commencement de toute exploration. C'est de lui que Bossuet a dit : « Savoir douter est une partie de bien penser[1]. »

[1] *De la connaissance de Dieu*, partie V.
Aj. Bacon, *De augm. scient.* (lib. V, cap. IV) : « Qui veut trop tôt saisir la certitude, finira par le doute; au lieu que celui qui sait pour un temps suspendre son jugement, arrivera enfin à la certitude. »

82. Le doute présenté comme résultat prend le nom de scepticisme[1] ou pyrrhonisme[2].

Ne faisons pas l'honneur (si c'est un honneur) du nom de sceptiques à beaucoup d'esprits légers qui, à certaines époques, affectent dans les conversations du monde, de ne croire à rien. Leur amour-propre hasarde des paradoxes. L'ignorance s'en accommode, et le goût de l'imitation les propage. Ce scepticisme superficiel n'est qu'une mode. Des philosophes ont fait remarquer qu'il est, au moins autant que la superstition, la marque de la faiblesse de l'esprit. Celui qui joue ainsi avec toute croyance peut tout aussi bien, selon qu'il vit au XVIe ou au XVIIIe siècle, être amené par la futilité de ses motifs au fanatisme de la Ligue ou à celui du bel esprit[3]. — D'autre part ne faisons pas l'injure du nom de sceptiques à certains esprits généreux qui, saisissant l'erreur des systèmes soutenus avant eux, les détruisent sans avoir ensuite le temps d'édifier sur les ruines de ce qu'ils ont renversé. Leur mission a été de brûler les vaisseaux qui condui-

[1] Du mot grec σκέψις, qui, avant Pyrrhon, signifiait examen, et, depuis Pyrrhon, a pris le sens plus spécial de doute provenant de l'examen.

[2] Du nom de Pyrrhon, un des inventeurs du scepticisme. — On a aussi appelé les sceptiques éphectiques, de ἐποχή, suspension de jugement, et zététiques et aporétiques (chercheurs et docteurs).

(TENNEMANN, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, § 124.)

Tennemann, ibid., § 56, oppose le scepticisme, sous le nom de *dogmatisme négatif*, au *dogmatisme positif*, qui croit à la possibilité de la certitude. — Il fait de l'antithèse de ces deux dogmatismes la division la plus large de la philosophie.

[3] « Autre chose, dit Montaigne (*Essais*, liv. II, chap. XII), est un dogme « sérieusement digéré, autre chose les impressions superficielles, lesquelles « nées de la débauche d'un esprit desmanché, vont nageant témérairement « et incertainement en la fantaisie..... Hommes bien misérables et écervelés, « qui tâchent d'être pires qu'ils ne peuvent! »

saient l'humanité dans une fausse route. Ils auraient pu être pilotes à leur tour; mais la force et le temps leur ont fait défaut. Ils s'asseyent incertains sur le rivage, attendant des guides plus expérimentés. Leur doute apparent n'est qu'une halte de l'esprit d'analyse, reprenant haleine après le combat[1]. — Réservons le nom de sceptiques à ceux dont le scepticisme est réel, à ceux qui posent sérieusement ce principe : La négation de la connaissance est le seul but que l'homme puisse atteindre.

83. Le scepticisme définitif ne peut être total. Il y a un fait que le sceptique ne peut nier, c'est une existence quelconque en lui. Va-t-il exagérer la puissance du sens intime jusqu'à contredire le sens intime en s'écriant : *Je n'existe pas?* Que serait-ce que cela? Un hardi suicide? Non : un effort de logique impossible, un jeu de mots sorti des lèvres d'un rebelle désappointé, affectant de ne vouloir rien savoir, par dépit de ne pas tout savoir. Celui qui dit *Je*, affirme tout d'abord qu'il existe. Il est trop tard pour le nier, un instant après, par le verbe de sa proposition. En ouvrant l'abîme d'un doute imaginaire, il faut qu'il sente et affirme qu'il y tombe doutant; par cela même l'abîme est comblé. Au fond de l'hypothèse du néant, l'être se retrouve posant l'hypothèse[2]. A celui qui ne se rendrait pas à l'évidence de ce raisonnement, il faudrait réserver la compassion due à la folie, et non les

[1] Leroux, *Encyclopédie nouvelle* (Réfutation de l'éclectisme), compare la valeur de ce scepticisme à la valeur des quantités négatives en géométrie.

[2] « Le *moi* qui doute, qui craint de se tromper... ne saurait faire cela « s'il n'était rien. » (FÉNELON, *Existence de Dieu*, partie II, chap. I.)

enseignements d'une dialectique impuissante. « Ce « malheureux, comme l'a dit éloquemment M. Cou- « sin, serait le rebours de l'Antée de la Fable. Fils de « l'air, il faudrait l'écraser sur la terre, où il ne se « hasarde pas[1] ! »

84. Mais une fois accordé le sentiment inévitable d'une existence quelconque, le sceptique peut proclamer le doute sur tout le reste. Il invoque un premier argument[2], tiré de l'imperfection des résultats obtenus, jusqu'à nos jours, dans le champ de la science.— Nos connaissances, dit-il, sont incomplètes, donc elles n'acquerront pas de complément. Nos connaissances sont variables dans les divers âges des nations et des individus, donc elles n'acquerront pas de fixité.

85. A ce premier argument le scepticisme en ajoute un second, tiré de l'imperfection de l'agent qui cherche à connaître.—Cet argument procède en cette forme : L'état de nos organes est un obstacle infranchissable à la certitude. Non seulement il faut nous défier de ces organes, attendu que leurs éléments varient au gré de l'âge, de la santé, des passions, des

[1] Descartes a pourtant cru nécessaire de réfuter ce scepticisme impossible par le célèbre enthymème : « *Je pense, donc j'existe.* »—« *Si je doute, je sais que je ne sais pas,* » avait dit saint Augustin (*De trinit.*, lib. I, cap. x).

Cette démonstration paraît aussi superflue pour démontrer l'existence, que le serait, pour démontrer la lumière, le raisonnement suivant : *Si lucet, lucet : ergo lucet.* — Descartes en convient quelque part : « C'est une « chose, dit-il, qui de soi est si simple et si naturelle à inférer qu'*on est*, de « ce qu'on doute, qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce « soit. » Aussi ajoute-t-il qu'en disant : « *Je pense, donc je suis,* » il avait pour but non de prouver l'existence de l'être qui pense, mais d'arriver à la démonstration de son immatérialité.

(V. Descartes, édit. Ad. Garnier, tom. IV, fr. après la lettre LXXIII.)

[2] Voir les arguments d'Ænesidème, d'Agrippa, de Sextus Empiricus dans Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, § 186 à 192.

climats, des habitudes; mais encore, en supposant ces organes dans le meilleur état possible, leur imperfection peut nous empêcher de percevoir le fond des choses, en nous laissant seulement effleurer la surface, la surface mobile comme le flot succédant au flot. — Que l'homme sourie aux explications qu'il compose de l'origine et du but de l'univers! Rien de mieux : c'est un panorama qu'il contemple. Mais affirmer que ce qu'il voit est, il ne le peut. Comment, par un effort transcendant, dépasser la pensée par la pensée elle-même? Elle est le témoin, non le juge. Elle est sans droit de contrôler sa propre véracité. Arriver à douter d'elle-même, c'est le plus sublime de ses efforts, c'est aussi le dernier. Le subjectif ne peut démontrer l'objectif. Le relatif ne peut percevoir l'absolu [1].

86. Appuyé sur ces deux arguments, le sceptique raille toute croyance. — Lui parle-t-on du monde extérieur? Qu'est-ce que cela, répond-il? Peut-être une pure image! un rêve du *moi*, qui lui-même n'est qu'une ombre [2]! Peut-être est-ce *le moi lui-même considéré dans sa limite, et, sous cette apparence de choc, se contractant au point d'équilibre* [3]? — Par-delà le *moi* et le monde extérieur, veut-on lui faire entrevoir la toute-puissante Providence? L'adorer, répond-il, m'abîmer en elle! O souhait dont rien n'égale la magnificence!.... Mais qui me dira si c'est plus qu'un souhait?

[1] Το ὀντως ὄν, par opposition à l'apparence, το μη ὄν.
[2] Σκίας ὄναρ. — Pindare.
[3] Fichte.

87. Facultés diverses de l'âme, sensibilité, intelligence, volonté, qu'êtes-vous pour le sceptique? Des phénomènes? soit. Des réalités? qui le sait?— Et alors, triste conséquence! le devoir, direction de la volonté libre par l'intelligence, est rayé lui-même du nombre des réalités. En effet, l'intelligence étant niée, point de possibilité d'une direction donnée par l'intelligence. Que mettre à la place? La direction par le hasard? Le hasard! Si ce mot a un sens spécial, s'il ne signifie pas « une disposition des choses que « nous ne pouvons pas comprendre[1], » il signifie précisément *ce qui ne dirige pas*. Direction par ce qui ne dirige pas!..... non-sens, négation même de l'idée de direction. — Ainsi, justifiant cette vérité proclamée par Royer-Collard, qu'on ne peut faire la part du *doute*, le dogmatisme négatif consent à détruire le devoir. Appliquant, non pas seulement à de vaines spéculations, mais à l'action même « son ataraxie ou « suspension perpétuelle[2], » il a formulé par la bouche d'un de ses plus célèbres apôtres cette brève, mais terrible conclusion : « οὐδὲν μάλλον (nulle action n'est meilleure qu'une autre)[3]. »

Qu'est-ce à dire? toutes les actions sont-elles bonnes? Alors agissons à l'aventure! Choisissez, lecteur, par un coup de dé, entre l'action d'ouvrir ce livre et l'action de tuer votre père! Sont-elles soupçonnées d'être toutes mauvaises? Alors n'agissons pas. Arrê-

[1] Brockes.

[2] Pascal.

[3] Sextus Empiricus. (Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, § 190.)

tons, vous votre lecture, moi ma plume. Si nulle action ne peut donner à votre entendement la sécurité, la conséquence est l'inaction produite par l'équilibre des doutes opposés. Chaque homme n'est plus qu'un spectateur immobile. Vivre, c'est voir couler des flots d'images. — Endormons-nous [1].

TITRE III.

FOI A L'INTELLIGENCE, ÉBRANLÉE PAR LE SCEPTICISME PROVISOIRE.

« Deux excès : exclure la raison, n'admettre que la « raison. » (PASCAL, *Pensées.*)

« Ma raison se voyant elle-même, se vit mobile, et « par cette vue s'éleva au dessus d'elle-même et se « comprit. » (SAINT AUGUSTIN, *Confessions.*)

88. Explication du mot *scepticisme provisoire.*
89. Distinction des choses sensibles et des choses supersensibles.
90. Étude des choses sensibles, permise à l'observation.
91. Étude des choses supersensibles. — Distinction des rationalistes et des supernaturalistes.
92. Système des supernaturalistes : scepticisme provisoire.

88. Le mot *scepticisme provisoire* nous est suggéré par M. l'abbé Gratry. Il blâme, sous le nom de « *pyrrhonisme prétendu catholique* [2], » une exagération de l'emploi de la révélation positive, tendant à absorber en elle la raison entière ou presque entière.

89. Pour limiter du moins ce système, il faut

[1] On a défini le scepticisme une philosophie oiseuse. Il aboutit, en effet, à l'absence de tout effort. — Aussi, parlant du sceptique « *tranquille et satisfait* et faisant vanité de son état, » Pascal dit qu'il n'a point de termes pour qualifier une si extravagante créature.

[2] *De la connaissance de Dieu,* ouvrage couronné par l'Académie Française.

d'abord distinguer, sous deux appellations différentes, deux domaines différents de l'étude. L'un est celui des choses sensibles, l'autre celui des choses supersensibles.

90. On veut bien conserver à la raison, procédant par l'observation, le droit d'étudier les lois des choses sensibles. On est d'accord pour lui abandonner le soin de s'occuper de physique, de chimie, de mécanique, même d'astronomie. Où trouverait-on maintenant, comme le faisait déjà remarquer Pascal, un tribunal qui, sur le sens apparent d'un passage de l'Ancien Testament, condamnerait Galilée pour avoir affirmé le mouvement de la terre, ou excommunierait saint Virgile pour avoir soupçonné les antipodes[1] ?

91. Mais quant aux choses supersensibles, on se divise. Les chercheurs de vérités se rangent en deux camps, désignés par Tennemann[2] sous les noms de *rationalistes* et de *supernaturalistes*. — Les premiers reconnaissent à la raison la possibilité de pénétrer les mystères métaphysiques par l'emploi des forces vives dont elle est munie.—Les autres lui reprochent l'histoire de ses nombreuses erreurs, et, relevant les contradictions des systèmes successivement enfantés par elle, la défient de rien édifier.

92. Le système des supernaturalistes est celui que nous désignons sous le nom de *scepticisme provisoire*. Ce scepticisme professe contre les lumières de la raison une défiance excessive, mais pour se confier à une autre

[1] Pascal, 18e *lettre provinciale*.

[2] *Manuel de l'histoire de la philosophie*.

lumière. Il ordonne à cette raison de s'abdiquer elle-même, pour chercher uniquement toutes les vérités du monde invisible dans la révélation positive. « Telle « est la méthode de cette école. Ses premiers pas sont « un travail de démolition pour lequel elle fait usage « des instruments redoutables et toujours neufs, dé- « posés dans le vieil arsenal des sceptiques. Elle « ne s'établit que sur des ruines, sans s'apercevoir « qu'elle y ensevelit en même temps son propre prin- « cipe : résultat inévitable de tout scepticisme dog- « matique, à quelque titre qu'il se produise[1]. »

TITRE IV.

REJET DU SCEPTICISME DÉFINITIF.

« Cum negantibus principia non est disputandum. »
(*Axiôme des Scholastiques.*)

« Ut lucernam in luce meridiana accenderem, si « quid adjicere conarer. »
(CUMBERLAND, *De legibus naturæ.*)

93. Réfutation instinctive du scepticisme par la volonté d'agir.
94. Réfutation instinctive du scepticisme par l'action.
95. Réfutation raisonnée du scepticisme par trois moyens.
96. Premier moyen de réfutation du scepticisme.— Démonstration de son inconséquence.
97. Deuxième moyen de réfutation du scepticisme. — Objections du scepticisme rétorquées.
98. Troisième moyen de réfutation du scepticisme. — Analyse de la raison.
99. Histoire de l'analyse de la raison.
100. Nécessité pour les hommes de pratique de rejeter le scepticisme.

93. Endormons-nous! a dit le scepticisme. Par cet étrange précepte il a jeté son dernier défi. L'humanité le relève. Elle y trouve la condamnation suprême, ou, si l'on veut railler tristement en si grave

[1] Peisse, préface en tête des fragments d'Hamilton.

matière, la suprême glorification du doute, puisqu'il achève ainsi sa mission de détruire par la destruction involontaire de lui-même [1]. — Eh quoi! l'inaction serait notre loi? Tel n'est pas l'avis du plus ingénieux des sceptiques : « Nous avons cher être, dit-il, et être con- « siste en mouvement et en action [2]. » Pascal ne fera que compléter cet aveu en ajoutant : « Le repos entier, « c'est la mort. » — Nous voulons agir : donc préférer telle action à telle autre, donc reconnaître un motif qui règle nos préférences, un but à atteindre : « sans quoi l'esprit de l'homme est dans le vide, il n'existe pas [3]. »

94. Que dis-je? nous voulons agir... Nous agissons, donc nous croyons. « Il n'y a pas une de nos actions « qui n'implique un acte de foi spéculative. De sorte « que demander à un homme qu'il doute et qu'il agisse, « c'est lui demander à la fois de croire et de ne pas « croire [4]. » « Point de sceptique dans la rue, » a dit Royer-Collard [5].

[1] Platon, *Euthydème.*

« L'esprit humain ne répugne pas à l'erreur, mais il est maladroit de la « lui servir à trop forte dose. Alors elle tue et n'agit pas. Un peu de scep- « ticisme n'est pas un incommode oreiller pour une tête bien faite ; mais « notre nature a horreur du scepticisme universel. » (Cousin.)

[2] Montaigne, *Essais*, liv. III, chap. viii.

« L'homme est porté à agir. On lui briserait le cœur avant d'en extirper « cet impérieux besoin. Notre mission terrestre n'est pas de couver éternel- « lement et oiseusement notre pensée. »

(Barchou de Penhoen, *Histoire de la phil. allemande*, liv. III.

[3] Leroux, *Réfutation de l'éclectisme.*

[4] Ad. Garnier, introd. au tome IV des *Œuvres philosoph. de Descartes.*

[5] *Œuvres de Reid*, tome IV, p. 297.

« Je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait.

(Pascal, *Pensées.*)

A Zénon, élevant des doutes sur le mouvement, Diogène répondit en marchant devant lui.

M. Bénard, *Précis de philosophie* (Logique, chap. iii), dit : « Le scepti-

95. Chassé du domaine de l'action, le doute ne rentre pas longtemps dans celui de la spéculation. Les époques où il règne sont de courte durée. L'humanité se réfugie au plus vite sous les ailes d'une foi nouvelle, et la philosophie est écoutée, apportant cette bienheureuse promesse : « L'imagination de la « nature dort dans la pierre, rêve dans l'animal; dans « l'homme, parvient à une véritable connaissance de « soi-même[1]. »

Pour renverser le scepticisme, on prend trois moyens. — On lui montre son inconséquence. — Puis on l'ébranle en rétorquant contre lui ses objections. —Enfin on l'attaque directement par l'analyse de la raison.

96. Premier moyen. *Démonstration de l'inconséquence du scepticisme.* — Cette démonstration se fait par ce dilemme : Ou vous affirmez votre doute, ce qui n'est plus douter; ou vous doutez même de votre doute, ce qui est l'affaiblir[2].

97. Deuxième moyen. *Objections du scepticisme rétorquées.* — Quand le scepticisme accuse ses adversaires de prendre pour réalités des hypothèses, on lui répond qu'il présente seulement lui-même deux hypothèses. — En effet, il appuie d'abord son doute

« cisme est une espèce d'exercice gymnastique semblable à celui de ces « gens qui marchent sur leurs mains pour amuser le public. » « *Mais*, « ajoute Reid, *on ne remarque pas qu'ils fassent de longs voyages de cette « manière.* Détournez les yeux et cessez d'admirer leur adresse; ils re- « tombent sur leurs pieds comme les autres hommes. »

[1] Schelling.

[2] ..... « Nil sciri si quis putat, id quoque nescit
« An sciri possit quod se nil scire fatetur. »

sur l'imperfection des résultats obtenus jusqu'à ce jour dans le champ de la connaissance. Or, prétendre que des résultats imparfaits aujourd'hui ne peuvent pas se compléter demain, c'est conclure du non-être à la non-possibilité « *a non esse ad non posse,* » conclusion qui n'est qu'une première hypothèse. — En second lieu, le scepticisme appuie son doute sur *la subjectivité de l'agent faillible qui cherche à connaître.* Or prétendre que, parce que cet agent peut se tromper, il se trompe toujours, c'est conclure de la possibilité à l'être « *a posse ad esse,* » conclusion qui n'est qu'une seconde hypothèse.

En soutenant, contrairement à la première hypothèse du scepticisme, que les résultats incomplets des sciences peuvent se perfectionner, le dogmatisme positif présente l'espoir plus consolant d'un succès plus probable. N'a-t-il pas en sa faveur la démonstration résultant d'un commencement d'expérience, qui nous montre chaque jour la découverte de quelque loi inconnue la veille? Toutes les lois, il est vrai, ne sont pas connues... Patience. La condition pour trouver, c'est de chercher, d'essayer, donc de se tromper? Or, qu'est-ce que se tromper? Ce n'est pas prendre la non-réalité pour la réalité, c'est mal mesurer la proportion d'une réalité dans l'ensemble des réalités. Entrons au fond des choses. Voici tel résultat mieux analysé aujourd'hui qu'hier : s'ensuit-il que le résultat, moins bien analysé hier, fût la négation de toute vérité? C'en était seulement un degré diminué ou exagéré, « un rayon brisé, » comme dit Herder.

Lamennais[1] ajoute avec raison : « Rien n'est absolu-« ment faux, sans quoi on ne pourrait pas même « l'exprimer. Quelle parole pourrait comprendre ce « qui n'est pas? Il n'y a pas de langue du néant[2]. »

Et de même en soutenant, contrairement à la seconde hypothèse du scepticisme, que l'*agent faillible peut ne pas se tromper,* n'exprime-t-on pas une probabilité plus grande qu'en soutenant que l'agent faillible se trompe nécessairement toujours? L'esprit n'est-il pas plus à l'aise dans une certaine confiance que dans une perpétuelle défiance? En vérité, il se torture en soupçonnant dans nos organes un mécanisme toujours trompeur, adapté à des illusions produites par le hasard qui le ballotte ou par un Dieu moqueur qui le mystifie. Et ne faut-il pas un grand courage pour conclure de la possibilité de l'ironie de la création à l'affirmation de cette ironie?

Mais rétorquer n'est pas réfuter. En rétorquant, qu'apprendrons-nous, notamment sur le devoir? Hâtons-nous donc d'arriver à la protestation plus directe de l'âme humaine contre le scepticisme.

98. Troisième moyen. *Analyse de la raison.* —

[1] *Discussions critiques,* p. 112.

« Rien ne s'établit sans un principe pris dans la nature, même ce qui devient ensuite contre nature. (Wagner, *Mythologie.*)

« Galien dit quelque part que si l'homme en naissant ne sait rien, c'est « qu'il est fait pour tout apprendre, et que, s'il savait quelque chose en « naissant, il ne saurait jamais que cela. »

(Peisse, préface en tête des fragments d'Hamilton.)

[2] « Semblables, dit A. Smith, à ces maîtres indolents qui se confient à un « intendant fripon, nous sommes sujets à être trompés. Mais nous sommes « incapables d'admettre un compte où il ne se trouverait aucune ombre « de vérité. Il faut au moins que quelques articles soient justes. »

L'observation intérieure signale dans l'esprit humain une faculté supérieure à toutes autres, qu'elle appelle *la raison*. La raison, « dans un endroit de l'âme si « profond et si retiré que les sens n'en soupçonnent « rien [1], » contient en elle-même, à l'usage de l'homme, des éléments d'adhésion immédiate, des principes qu'on trouve « à la tête de toutes les sciences [2], » principes qui, indispensables « à toute démonstration, « ne pourraient se démontrer que par eux-mêmes [3]. « La raison « est le sens de l'absolu [4]. » Sa lumière, « image, comme dit saint Thomas d'Aquin, de la vé- « rité incréée réfléchie dans notre âme,» nous met en communication avec des notions éternelles, notions communes, axiômes [5], selon le langage des mathématiciens ; *assomptions fondamentales qu'on tient pour accordées d'avance*, comme disaient les stoïciens. Ainsi se manifestent *à priori*, « par la logique d'in- « vention qui trouve les majeures des syllogismes [6], » d'inébranlables points d'appui, que « l'intuition im- « médiate, fille légitime de l'énergie naturelle de la « pensée [7], » « perçoit, comme l'œil voit la lumière « dès là seulement qu'il est tourné vers elle [8]. »

[1] Bossuet.

[2] Cousin, *Le Vrai, le beau, le bien*, 1re leçon.

[3] Id., ibid., 2e leçon.

[4] Jules Simon, *Le Devoir*, part. III, p. 326.

[5] M. l'abbé Bautain, *Philosophie morale* (t. II, partie théorique), fait venir le mot axiôme du mot *axe* : « Un axiôme est la ligne ou l'axe qui détermine « et soutient le mouvement de l'esprit et de la volonté. »

[6] M. l'abbé Gratry, *De la connaissance de Dieu.*

[7] Cousin, *Le Vrai, le beau, le bien*, 3e leçon.

[8] Locke, *Essais sur l'entendement humain*, liv. IV, chap. II, § 1er.

En d'autres termes, sous les idées nécessaires signalées ci-dessus par nous comme les formes mêmes de l'intelligence, existent les principes nécessaires, dont elles ne sont que la représentation. De l'apparition du signe se conclut la réalité de la chose signifiée. Ainsi, par exemple, l'esprit qui aperçoit cette idée, *tout fait a une cause*, admet comme vérité que *tout fait a une cause*.

Les principes nécessaires ne sont pas seulement généraux, ils sont universels [1]. Apparaissant à propos de tous faits particuliers, mais n'en résultant pas, ils sont dans la raison mais non à elle. « Elle n'en est pas juge [2], » puisque « elle ne juge que par eux [3]. » Ces principes, « qui se sentent comme les propositions se « concluent [4], » doivent être acceptés résolument. En eux est l'*ultima ratio* de la logique humaine. Confiance entière en leurs révélations! ce sont, nous le verrons bientôt, les attributs absolus de Dieu; disons mieux, « c'est Dieu lui-même, diversement aperçu suivant les divers rapports que nous lui attribuons avec le monde [5]. »

[1] Les principes universels et nécessaires se distinguent des « vérités générales qui s'appliquent seulement à un plus ou moins grand nombre de « cas. » (Cousin, *Le Vrai, le beau, le bien*, 1re leçon.)

[2] Cousin, *Le Vrai, le beau, le bien*, 1re leçon.

Comp. Bossuet, *De la Connaissance de Dieu*, chap. IV, § 5 : « L'homme, « par ces vérités, se juge lui-même... ou plutôt ce sont ces vérités qui le jugent. »

[3] Cousin, *Le Vrai, le beau, le bien*, 1re leçon.

« L'homme peut dire : Ma raison. Rendons-lui cette justice qu'il n'a « jamais osé dire : Ma vérité. » (*Le Vrai, le beau, le bien*, 4e leçon.)

[4] Pascal.

[5] Jules Simon, *Le Devoir*.

Marc-Aurèle appelait la raison « cette partie de la Divinité qui a son

99. Deux mots sur l'histoire de l'analyse de la raison. — Platon avait dit : « qu'il n'y a point de « science de ce qui passe [1], qu'il faut chercher l'être « non pas par le témoignage de nos sens qui ne s'a- « dressent qu'au variable, mais par une faculté qui « perçoit l'invariable [2]. » — Aristote, réagissant contre lui et l'accusant à tort d'avoir donné par les idées innées une existence substantielle à l'abstrait, fut, à l'inverse, accusé faussement de tirer des sens seulement toute connaissance. — Le monde philosophique s'est, depuis ce temps, partagé entre ces deux grands maîtres, bien ou mal compris. Saint Augustin reproduisit Platon, saint Thomas essaya de concilier saint Augustin et Aristote. Ce dernier garda longtemps l'autorité.

L'union de sa philosophie et de la scholastique menait l'humanité au doute. Descartes voulut l'arrêter sur cette pente. Il y réussit d'autant mieux d'abord qu'il attaqua le scepticisme partiellement. Il faut le reconnaître, sa méthode le réduisit à accepter au moins un fait incontestable : *Je pense, donc j'existe.* Mais elle lui rendit des armes, en voulant établir sur ce fait d'autres principes par une série d'argumentations dont ils n'ont pas besoin.

« Être fini, j'existe, disait Descartes, donc par la loi « des contraires l'Être infini existe.... L'Être infini

« temple au dedans de toi... ce génie que Dieu a donné à chacun pour « guide et pour gouverneur. » — Socrate écoutait la voix de son démon.

[1] Saint Augustin appelle plus exactement ce qui passe « *les choses qui « sont moins, qui, comparées à Dieu, ne sont pas.* »

[2] Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, § 132.

« existe; donc le monde extérieur existe : car la véracité « de l'Être infini ne fait pas jouer, pour nous tromper, « la fantasmagorie d'un spectacle imaginaire.... » Voilà un procédé semblable au procédé mathématique qui, de la connaissance de certaines parties d'un triangle, fait sortir la connaissance des autres. Il n'est pas bon dans l'ordre philosophique. Il fait reculer au lieu de faire avancer. Comment conclure du fini à l'infini, sans avoir le sentiment préconçu de l'infini? Comment conclure de l'existence de l'être infini à ses perfections, entre autres à sa véracité, sans avoir le sentiment préconçu des perfections de l'Être infini? Ainsi cette argumentation suppose des actes de foi préalables dans lesquels elle s'anéantit.—Inutile, elle devient dangereuse. Soumettre d'indispensables vérités à un moyen de preuve impuissant à les donner, c'est les compromettre. Tel fut, à notre avis, le tort de la philosophie de Descartes. Résultat inattendu! destinée à écarter le scepticisme, elle contenait le germe du retour au scepticisme. Ce germe s'est développé, et l'on en est revenu au défi d'objectiver le subjectif[1].

[1] Nous retrouvons le contre-coup de la timidité trop grande de Descartes dans les travaux de la prudente école écossaise, apportant dans l'étude de la philosophie ce que les uns ont appelé modestie, et les autres paresse de la raison. En transportant dans les sciences de l'esprit, comme unique moyen, l'observation des faits, elle arrivait à nier la possibilité de la connaissance des choses inobservables. C'était imprimer une réaction trop forte, et, comme dit M. Jouffroy (préface des Œuvres de Reid), faire un saut de douze pieds pour franchir un fossé de dix. Elle n'a pas été conséquente avec elle-même en revenant à la théodicée.

Nous retrouvons ce même contre-coup dans la philosophie de Kant, protestant contre les prétentions de la raison à méconnaître et dépasser les limites de sa subjectivité, et la comparant, si elle l'ose, « à un banquier qui « prendrait des billets rangés avec ordre dans sa caisse pour des valeurs « réelles. » « S'attachant, dit Rixner (t. III, p. 30), à la pensée, jusqu'à ne

Leibnitz, Fénelon, Bossuet ont maintenu d'une manière plus ferme les opinions de Platon et de saint Augustin sur la réalité de tous les principes nécessaires. Mallebranche les a exagérées en ne faisant plus de la conscience qu'un témoin qui voit tout en Dieu. De nos jours, on adopte assez généralement la pieuse philosophie qui croit à la réalité de ces principes [1]. On place, avec Reid, parmi ces principes, celui de la croyance à la vérité de ce que la raison voit, et celui de la croyance à la véracité de la faculté de voir. « En « attendant que Dieu nous ait accordé de nouvelles « facultés pour juger les anciennes, » tout penseur s'écrie volontiers hardiment : *Je suis, parce que je le sens. Le monde est, parce que je le vois. Dieu est, parce que je le conçois.* Dira-t-on : « C'est re- « noncer à la science? Non, c'est seulement la défi- « nir [2]. » Sinon que faire? « Il n'y a pas de raisons à

« plus saisir qu'elle... la philosophie critique est demeurée une philosophie « négative. » M. Cousin l'appelle un *scepticisme raffiné*, classant seulement les phénomènes, sans avoir foi à la vie des lois qui les produisent. M. Simon (dans son ouvrage intitulé *Le Devoir*) la combat éloquemment.

Nous regardons aussi comme produits indirects du cartésianisme le tour de force de Locke représentant l'homme comme une succession d'êtres renouvelés sans cesse, et faisant sortir de là ces deux propositions : 1° Les idées apportées par la sensation sont les objets de la connaissance ; 2° Elles sont aussi la borne de la connaissance. — Le nihilisme de Berkeley développant la première de ces deux propositions, celui de Hume développant la seconde, puis l'observation incomplète de Condillac qui confond l'élément et l'instrument de la sensation, enfin la théorie de Fichte qui recule la limite du *moi* jusqu'au cercle de l'horizon qu'il aperçoit, nous paraissent venir encore de la philosophie de Descartes.

[1] Comparer, dans ce sens, les théories de Jacobi, de Krause, analysées par Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie.*

« Dans la connaissance, ce qu'il y a de plus beau et de plus vrai est hors « de l'expérience. » (JOUBERT, *Pensées.*)

[2] Simon, *Le Devoir*, partie III.

« Quand l'imagination compose des êtres fantastiques, elle les forme par

« donner à ceux qui nient la raison [1]. » « Si je renonce « à ma raison, je suis réduit à cette extrémité, de dou- « ter si une chose peut tout ensemble être et n'être « pas. Je ne puis me prendre à rien pour m'arrêter « dans une pente si effroyable. Il faut que je tombe « jusqu'au fond de l'abîme [2]. »

100. Jurisconsulte, nous écrivons pour des hommes de pratique. Le premier conseil que nous devons leur donner, c'est d'appuyer leurs études sur la philosophie. Mais le second que nous ajoutons aussitôt, c'est d'éviter ce que l'école écossaise appelle la maladie métaphysique, comparable à l'effort des géants escaladant les cieux. A quoi bon s'évertuer à soupçonner une erreur universelle dans le mot *être*, créé par l'instinct de toutes les langues du monde? Faut-il donc attendre préalablement d'être devenu un Dieu pour étudier l'homme [3]? — Prêchons bien plutôt la philosophie naïve (*non simulata*) qu'un de nos maîtres, Ulpien, recommande [4]. Hommes, ayons foi à la conscience humaine! Ou bien, conséquents jusqu'à l'ab-

« la combinaison des êtres existants. Les hommes n'inventent pas les êtres, « ils les déplacent. »

(De Bonald, *Législation primitive*, liv. II, chap. I, § 18.)

[1] Bénard, *Précis de philosophie* (Logique, chap. I).

[2] Fénelon, *Existence de Dieu*, partie II, chap. I.

[3] « Négliger de perfectionner la faculté de connaître sous prétexte qu'il « y a des choses qui sont au-delà de sa sphère, c'est un chagrin puéril « tout-à-fait inexcusable. Car je vous prie, un valet paresseux et revêche, « qui, pouvant travailler de nuit à la chandelle, n'aurait pas voulu le faire, « aurait-il bonne grâce de dire, pour excuse, que, le soleil n'étant pas levé, « il n'avait pas pu jouir de l'éclatante lumière de cet astre? »

(Locke, *Essais sur l'entendement humain*, avant-propos.)

[4] Fr. 1, princ. Dig., *De justitiâ et jure* (lib. I, tit. I).

« La philosophie, a dit Jouffroy, n'est guère que le développement des « croyances du bon sens. »

surde, refusons à Dieu lui-même le droit d'avoir foi à sa conscience divine. Car si la subjectivité d'une conscience lui ôte toute autorité, alors, comme le fait observer M. Cousin [1], Dieu ne peut, par la subjectivité de la sienne, s'affirmer objectivement son existence immuable ; et « Dieu est aussi condamné au « septicisme ! »

TITRE V.

REJET DU SCEPTICISME PROVISOIRE.

« Ces sortes de gens sont admirables de vouloir qu'on « leur apprenne ce qu'ils ne peuvent ignorer. »
(MALLEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, livre I, chap. XIII.)

101. Impossibilité d'une application générale de la distinction des rationalistes et des supernaturalistes.
102. Spécialité de cette distinction. — Restriction nécessaire de l'application du scepticisme provisoire.
103. Réfutation des exagérations du scepticisme provisoire.
104. Accord de la raison et de la révélation positive.
105. Sur l'emploi de la raison, renvoi aux ouvrages de logique.

101. *Rationalistes* et *supernaturalistes*... Telle est, nous l'avons vu, la division que le scepticisme provisoire propose à l'égard des hommes qui s'occupent des choses supersensibles. Division impossible suivant nous : du moins dans l'application générale qu'on veut en faire. La grande majorité des esprits l'admet cependant, par l'oubli des notions les plus simples. Elle va posant à chacun cette alternative étrange : « Raison ou foi ? choisissez. »

[1] *Le Vrai, le beau, le bien*, 3e leçon.

Contre la prétention tyrannique de ce dilemme, une réponse si évidente apparaît, qu'en vérité je me demande sérieusement si c'est moi qui suis fou en la faisant, ou si le grand nombre de mes semblables, en ne la faisant pas, est sous l'empire d'une inconcevable distraction. Cette réponse, la voici : La révélation positive est un enseignement donné par la Providence souveraine à l'homme, distinct d'elle et libre. Or, peut-on reconnaître la divinité du don sans reconnaître d'abord celle du donateur? C'est impossible. Ainsi, ou il faut tomber dans le cercle vicieux le plus infranchissable, ou il faut qu'avant non seulement d'accepter l'idée, mais de prononcer le mot de *révélation positive*, la raison humaine croie à Dieu, à la distinction de l'homme et de Dieu, à la liberté de l'homme : il faut qu'elle ait résolu préalablement tous les grands problèmes de la philosophie. — Ou je m'abuse, ou il est impossible de réfuter cette démonstration mathématique. Païens éclairés des temps antiques et chrétiens fervents se prosterneront ici, réunis dans le même acte de foi.

102. C'est donc seulement sur quelques conséquences (fort importantes il est vrai) de la solution de ces problèmes, c'est sur le détail des rapports entre Dieu et nous, sur l'étendue de notre liberté et sur l'efficacité de la prière, que les hommes imbus des plus saintes croyances peuvent se subdiviser en rationalistes et supernaturalistes. — Nous pourrons revenir ailleurs sur l'objet de leur lutte. — Mais dans ce moment, et quand il s'agit de combattre tout d'abord le scepticisme sur le large terrain des bases fonda-

mentales de toute connaissance, nous adjurons nos frères de cesser une guerre impie et absurde. Sur ces grandes vérités, *existence de Dieu*, *de l'homme*, *de la liberté*, *du devoir*, n'élevons pas tout d'abord entre la philosophie en général et la partie de la philosophie appelée du nom heureux et doux de religion, un débat aussi regrettable qu'il est absolument sans motif.

103. Rendons grâce à quelques apôtres de paix qui prêchent avec nous cette concorde en assignant aux divers moyens de certitude leur domaine, comme un roi divise le gouvernement entre ses ministres. Des hommes éminents dans le catholicisme ont senti le besoin de défendre la raison injustement abaissée [1], la raison que devrait protéger le souvenir d'un Dieu fait homme, « *qui animam humanam eamque* RA-« TIONIS PARTICIPEM *assumpsit* [2]. »

Saint Thomas voyait en elle cette lumière que saint Paul représente illuminant tout homme venant au monde. Il reconnaissait que la théologie peut recevoir de la philosophie « *une plus grande manifestation* [3]. Les Pères de l'Eglise ont regardé la philosophie

[1] Voir le *Traité de la connaissance de Dieu*, par M. l'abbé Gratry.— « On « se demande, dit-il (partie I, chap. I), ce queveut dire cette lutte de la re-« ligion et de la philosophie. »

Dans la *Revue des cours publics* (10 juin 1855), un article de M. l'abbé Bazin analyse ainsi le but du cours de théologie dogmatique de M. l'abbé Maret : « Prouver l'accord de la vraie religion et de la vraie philosophie, « rendre saisissable l'harmonie de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, « du monde de la nature et du monde de la grâce. »

[2] *Compendium fidei catholicæ*, par M. l'abbé Gratry, à la suite du *Traité sur la connaissance de Dieu.*

[3] M. l'abbé Gratry, *De la connaissance de Dieu* (part. I, chap. VI).

grecque comme une sorte de préparation évangélique, l'Académie comme le vestibule de l'Eglise. « Ils ont « reçu Platon et Aristote dans la partie sérieuse de « leurs travaux, comme ils ont accepté Euclide[1]. »

Voilà pour l'antiquité. — Mais l'Evangile a-t-il défendu à de nouveaux sages de s'élever dans les temps modernes? Il semble bien plutôt leur avoir réservé l'avenir par cette dernière parole : « *Adhuc multa habeo* « *vobis dicere; sed non potestis portare modo*[2]. » — Aussi saint Augustin et saint Thomas d'Aquin ont continué Platon et Aristote. Ils ont eu pour successeurs Descartes, Bossuet, Leibnitz, etc.—Newton, Bacon, Kant n'ont pas outrepassé leurs droits en découvrant les lois de l'attraction, de l'induction, de la raison. Le catéchisme œcuménique composé par l'ordre du Concile de Trente (*Universalis opus Ecclesiæ*), reconnaît que la raison peut « découvrir par elle-même « beaucoup de vérités dans l'ordre des choses divines, « et qu'en aucun temps Dieu n'a laissé l'homme sans « témoignage de lui-même[3]. » « Nous manquons en- « core plus sur la terre de raison que de religion, » s'écriait Fénelon. Les séparer c'est, comme l'a dit un orateur[4], « laisser couper l'aile droite et l'aile gau- « che de l'armée de la vérité. » Le concile de Rennes (décret XXIII) reconnaît cette maladresse. Il con-

[1] M. l'abbé Gratry, *De la connaissance de Dieu* (part. I, chap. IV).
« Negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non « studemus quod credimus intelligere. »
(SAINT ANSELME, *Cur Deus homo*, lib. I, chap. II, pag. 75.)

[2] Saint Jean, chap. XVI, § 1, vers. 12.

[3] M. l'abbé Gratry, partie II, chap. II.

[4] Le Père Lacordaire.

damne l'erreur de ceux qui « *dum fidem extollunt et* « *rationem plus æquo deprimunt, fidei simul et ratio-* « *nis fundamenta convellentes, ruinam utrique, quod* « *Deus avertat, luctuosissimam parant.* »

« Au centre, à la racine de la philosophie » se trouve la question de la connaissance de Dieu, question « de théodicée, de métaphysique, de logique, « de psychologie et de morale[1]. » C'est elle que M. l'abbé Gratry a choisie pour attaquer « le *pyr-* « *rhonisme prétendu catholique* » des supernaturalistes, qui soutiennent que l'existence de Dieu ne peut être établie par la raison[2]. Dès les premiers mots de son introduction, l'auteur nous avertit que « le « crime contre nature qui attaque la raison, est plus « grave que le sacrilége qui s'attaque à la foi. Re- « nier la raison, c'est défoncer le sol pour empê- « cher l'édifice religieux d'y tenir. »

104. Saluons donc, pour écarter la désolation du doute, cette raison que Dieu nous a donnée! N'ayons pas de préventions contre elle, « comme si c'était « une barrière et non pas un lien! » S'il faut monter plus haut, elle est du moins l'escalier dont il faut d'abord se servir, sauf à l'abîmer ensuite sous un pied dédaigneusement ingrat. Semblable à Cléopâtre,

« *Deliberata morte ferocior,* »

c'est à elle qu'il appartient de reconnaître, sur l'avertissement de Bossuet, qu'elle est toujours « courte par

[1] M. l'abbé Gratry, *De la connaissance de Dieu*, (partie I, chap. III; et p. 11, chap. I.)

[2] Contrairement à saint Thomas (*Contra gentes*, lib. I, chap. XII).

« quelque endroit. » Royer-Collard proclame ainsi sa compétence exclusive à prononcer sa propre condamnation : « La science de l'esprit humain aura « été portée au plus haut point qu'elle puisse at- « teindre, quand elle saura dériver l'ignorance de « sa source la plus élevée. »

Commençons par la suivre jusqu'où elle peut nous guider[1]. S'il faut ultérieurement la perdre de vue, ce sera par son ordre. « La foi est la dernière démarche « de la raison, » dit Pascal. « Je vous applaudis fort, « dit Leibnitz, lorsque vous voulez que la foi soit fon- « dée en raison[2]. »

105. Nous n'avons point à faire incidemment, dans cet ouvrage, un cours de logique sur la manière d'employer la raison. — Par d'autres leçons que les nôtres, vous avez appris, lecteur, à distinguer d'une part l'état intérieur de l'âme appelé certitude, c'est-à-dire sa ferme adhésion à ce qu'elle croit la vérité, et d'autre part les états moins complets appelés probabilité et vraisemblance. —Vous acceptez l'évidence comme signe de la vérité, c'est-à-dire de la conformité de la certitude à son objet.—La certitude immédiate résulte pour vous des vérités de raison attestées par la raison même, et des vérités d'observation

[1] « Hic demum incipit revelatio divina, ubi desinit humana cogitatio. » (BARBEYRAC.)

[2] « Les personnes sages, ajoute-t-il, ont toujours tenu pour suspects ceux « qui ont prétendu qu'il ne fallait point se mettre en peine des raisons « et preuves, quand il s'agit de croire. Chose impossible, en effet, à moins « que croire ne signifie réciter ou répéter et laisser passer sans s'en mettre « en peine..... Sans cela, pourquoi préférerions-nous la Bible à l'Alcoran ou « aux anciens livres des brahmes? »

attestées par la perception externe, qui vous fait, à l'appel de la sensation, sortir de vous pour constater ce qui n'est pas en vous.—A l'intuition des vérités premières qui produit la certitude immédiate, vous ajoutez la démonstration des vérités secondes qui produit une certitude médiate par les souvenirs de votre mémoire, par le témoignage des hommes, ou enfin par le raisonnement, « série de jugements dont chacun est intuitif[1]. » —Pour raisonner vous employez la déduction, qui ne sert qu'à dégager des vérités déjà implicitement possédées, ou l'induction de Bacon, qui conclut des faits particuliers aux lois générales.

[1] Bénard, *Précis de philosophie* (Logique, chap. I).

OBSERVATION

COMMUNE AUX TROIS LIVRES SUIVANTS.

« L'esprit croit naturellement, et la volonté aime « naturellement; de sorte que, faute de vrais objets, il « faut qu'ils s'attachent aux faux. (PASCAL, *Pensées*.)

106. Causes de l'athéisme, du panthéisme, du fatalisme.

106. En renversant le scepticisme, le dogmatisme positif affirme les vérités premières.

Mais il arrive souvent qu'en contemplant avec trop d'attention l'une ou l'autre de ces vérités, il perd de vue les autres. Bien plus, il finit par les oublier ou même par les nier. Alors il n'a échappé à l'abîme du doute que pour tomber dans un plus profond. Trop orgueilleux, le rationalisme devient athéisme; trop rêveur, panthéisme; trop paresseux, fatalisme.

Repoussons, dans les trois livres qui vont suivre, ces trois négations, soit de Dieu, soit de l'homme, soit de la liberté, dont chacune détruit la foi au devoir[1].

[1] « Beaucoup de philosophes préfèrent commencer par analyser le devoir de l'homme envers l'homme, pour remonter ensuite de l'homme à Dieu, de la morale à la théodicée. Du moins cet ordre leur paraît, au point de vue didactique, préférable à l'ordre rationnel ontologique, qui demanderait qu'on parlât de Dieu avant tout. (Voir notamment M. Bénard, *Précis de philosophie*, Morale, chap. I.) — Bossuet a dit dans ce sens : « Rien ne sert tant à « l'âme pour l'élever à son auteur que la connaissance qu'elle a d'elle-« même et de ses sublimes opérations. »

Toutefois notre opinion sur l'impossibilité de l'athéisme, la simplicité des preuves de l'existence de Dieu, la nécessité, pour comprendre la notion du devoir, d'en finir d'abord avec le panthéisme et le fatalisme, enfin l'indivisibilité absolue de tout devoir, qui ne peut exister d'homme à homme sans exister en même temps de l'homme à Dieu, nous semblent justifier la préférence pour notre méthode.

LIVRE II.

SECOND DEGRÉ DE LA FOI AU DEVOIR.

FOI A L'EXISTENCE DE DIEU. — REJET DE L'ATHÉISME.

« Rien de fini ne peut représenter l'infini. Donc il « suffit de penser à Dieu pour savoir qu'il est. »
(MALLEBRANCHE.)

107. Controverses sur l'existence de l'athéisme.
108. Preuve de l'existence de Dieu par l'idée nécessaire de cause.
109. Preuves de l'existence de Dieu par toutes les idées nécessaires de la raison.
110. Notamment par l'idée de substance de l'être.
111. Preuves de l'existence de Dieu cherchées dans un sens supérieur à la raison.
112. Recherche des attributs de Dieu par deux moyens.
113. Premier moyen : en procédant par la négation des caractères de l'être fini. — Deuxième moyen : en procédant par la réunion de tous les caractères de l'être fini idéalisés.
114. Croyance à l'existence de Dieu, postulat nécessaire de la foi au devoir.

107. Si nous cédions à notre pensée intime, nous dirions seulement du système appelé athéisme qu'il *ne vaut pas l'honneur d'être nommé*[1]. Nous n'y voyons qu'une des variétés de la folie. Le mot qui exprime ce prétendu système frappe notre oreille

[1] Corneille.

comme un son et rien de plus. A notre avis, il n'y a point d'athées. — Mais d'autres esprits que le nôtre éprouvent une impression différente. Le mot *athéisme* leur paraît contenir une pensée susceptible d'être conçue [1]. Parlons donc de l'athéisme. Parlons-en, non pour donner les raisons sur lesquelles il s'appuie (car nous ne les soupçonnons même pas), mais pour donner les raisons de l'écarter.

108. Dans l'esprit de l'immense majorité des hommes, l'argument le plus simple pour prouver le Créateur, c'est la vue de la création. En présence de la notion nécessaire de cause, chacun se dit : Ce monde ne s'est pas fait tout seul, donc il y a un premier moteur de tout ce qui se meut, un architecte suprême dont les doigts, comme dit l'Écriture, « se jouent de l'univers. » On se demande, avec Cicéron, si la supposition de la formation de toutes choses par l'assemblage fortuit d'atômes éternels n'est pas la supposition de la composition de l'*Iliade* avec des lettres de l'alphabet jetées à terre? On répète avec Montesquieu : « Quelle plus grande absurdité qu'une fatalité aveu-« gle qui aurait produit des êtres intelligents [2].

109. Mais une méditation plus attentive aperçoit bien vite que si l'Être par excellence se fait voir dans l'idée de cause, il se montre également dans toutes les autres idées nécessaires. — Qui peut mesu-

[1] M. l'abbé Gratry, *De la connaissance de Dieu*, chap. xx.
Comme M. l'abbé Gratry, Puffendorff (*Droit de la nature et des gens*) reconnaît des athées. Il en distingue deux espèces : « Les uns, qui nient « formellement l'existence de Dieu, les autres qui nient sa Providence. »

[2] *Esprit des lois*, liv. I.

rer l'espace? L'Être sans limite[1]. Qui peut mesurer l'éternité? L'Être par qui tout a commencé et sans lequel rien ne pourrait commencer. En qui réside la substance? Dans l'Être parfait, type sur lequel se détachent les imperfections de tous les autres.

110. Attachons-nous à l'idée de substance. Ces mots, *être fini*, *être infini*, sont corrélatifs. Pensez l'un d'eux, l'autre est pensé! — « *Je suis, donc Dieu est,* » dit Joubert[2]. Raisonnement trop long! En disant *Je suis*, on a déjà dit *Dieu est*. En effet est-ce à l'infini qu'il appartient d'être la négation du fini? n'est-ce pas au fini qu'il appartient de limiter, donc de présupposer l'infini?—«Comme la marque de l'ouvrier est « empreinte sur l'ouvrage[3], » « Dieu nous est aussi pré« sent que notre être[4]. » « Ne cherchons pas un pas« sage pour sortir de la conscience et démontrer hors « de nous l'existence de Dieu[5]. » « Nous le connais« sons par la même faculté par laquelle nous nous « connaissons nous-mêmes[6]. »—En dernière analyse,

[1] « Lucem habitat inaccessibilem. (SAINT PAUL.)

[2] *Pensées.*

« Touchez un corps quelconque, ne fût-ce qu'une pierre, je dis que ce « contact, dans l'homme pur et recueilli, retentit à travers le corps, les « sens, l'esprit et l'âme jusqu'à Dieu. » (*De la connaissance de Dieu*, par M. l'abbé Gratry, part. I, chap. IX.)

[3] Descartes.

[4] L'abbé de Lignac, *Témoignage du sens intime*, t. II, p. 44. (Voir dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, l'article de M. Franck sur l'abbé de Lignac.)

[5] Beausire, Thèse sur l'obligation morale, soutenue à la Faculté de Paris en juillet 1855. — Comp. dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, l'article *intelligence*, par M. Amédée Jacques.

[6] Voir l'analyse des opinions de Descartes, donnée par M. Ad. Garnier dans son édition des œuvres de ce philosophe.

« c'est le propre de Dieu de ne pouvoir pas être pensé « comme n'étant pas[1]. »

De tous les points de la plaine, le regard s'élève vers la montagne; de toutes les avenues d'un parc, on aperçoit « la statue magnifique placée au centre[2]. » Ainsi par tous les aspects que fournit la raison, on voit Dieu en perspective. Son image est adhérente à tout, comme ce portrait sculpté de lui-même que Phidias voulut rendre immortel, en le gravant si profondément dans le bouclier de Minerve qu'on ne pût l'enlever sans briser l'œuvre entière[3]. Elle plane sur tout comme « la lumière du soleil qui se diversifie à « l'infini dans les objets qu'elle éclaire, et qui se ma- « nifeste dans toute la nature par toutes les combi- « naisons des ombres et des couleurs, lors même « qu'on ne lève pas les yeux vers le foyer d'où elle « émane[4]. »

111. Eh bien! quand une fois notre raison a reconnu l'existence de l'Être infini par l'existence des principes nécessaires qui constituent les rapports des êtres finis avec lui, va-t-elle demander davantage? Quelque « vraies et certaines » que soient, au juge-

[1] Albert-le-Grand, *Summa theologiæ*, partie I, tract. III, quest. 17 à 19.
« Nullus intelligens quid sit Deus, potest cogitare quia Deus non est. »
(ANSELME, *Proslogium*, cap. III.)
Le grand adversaire des idées innées, Locke convient lui-même hypothétiquement que, « s'il y a des idées innées, il n'y en a qu'une, et c'est l'idée « de Dieu. »

[2] Simon, *Le Devoir*.

[3] Dugald-Stewart emploie cette comparaison.

[4] Platon, cité par M. Beausire (Thèse sur l'obligation morale, soutenue à la Faculté des lettres de Paris, en 1855).

ment des plus grands théologiens [1], les preuves que Dieu nous donne ainsi de lui-même par la raison, allons-nous mépriser ces preuves, comme nous montrant seulement le *fantôme*, l'*ombre projetée* de celui que nous cherchons [2]; ou tout au plus comme faisant glisser sur le miroir de notre âme un reflet, un rayon réfrangé [3] « du soleil des intelligences [4] » que nous voudrions voir tout entier? Élevant au plus haut degré son ambition, la raison signale-t-elle, au dessus de sa *lumière illuminée*, la présence réelle de la *lumière illuminant* dont parlent les Pères de l'Eglise? Peut-elle reconnaître l'existence d'un sens supérieur qui touche Dieu directement [5], chargé d'attester à l'âme « qu'elle est *suspendue au divin par sa racine*, » comme dit Platon, « attachée par sa pointe *à quelque principe plus haut*, » comme dit Bossuet?..... Mieux que cela? Ce sens secret va-t-il révéler à la raison qu'elle est elle-même une sorte d'incarnation de Dieu? Croira-t-elle avec saint Augustin que Dieu est au centre de nous-mêmes, *intimus cordi?*... avec Bossuet que « toute vérité non seulement vient de Dieu et est en Dieu, mais qu'elle est Dieu même?... » avec Fénelon que « Dieu est l'idée que j'ai de lui?... » Et enfin, suivant le mysticisme élevé de M. l'abbé Gratry [6] comme suivant la formule de certains philosophes,

[1] Saint Augustin, *Soliloq.*, lib. I.

[2] Φαντάσματα θεῖα καὶ σκίας τῶν ὄντων. (PLATON.)

[3] « *Condescensiones quædam.* »
(THOMASSIN, *Tract. de Trinit.*, cap. XXII, § 7.)

[4] Fénelon.

[5] THOMASSIN, *Dogm. theolog.*, partie I, chap. XIX.

[6] *De la connaissance de Dieu*, Ire partie, chap. VII.

Dieu va-t-il devenir, pour l'observation intérieure, « *un être expérimental* » jusqu'à un certain point?

Pourquoi non? Nous blâmerions un rationalisme étroit qui traiterait de chimères ces nobles aspirations. Pourquoi notre être, subalterne sous un de ses aspects, ne recevrait-il pas, sous un autre, la communication « d'un être supérieur à nous, comme « nous respirons sans cesse l'air qui est un corps « étranger [1]? » — Sentir la possibilité de nous élever à Dieu, est-ce déserter la cause de la raison? n'est-ce pas la sanctifier au contraire? Au surplus, où est le droit d'un homme dont l'âme est restée captive dans les liens terrestres, de nier que l'âme d'un autre homme, purifiée par une méditation plus efficace, puisse, « dans de courts instants d'enthou- « siasme, échapper à la condition humaine et avoir « conscience de la perfection absolue [2]? »

112. Quoi qu'il en soit, que la perception de l'existence de Dieu nous vienne indirectement ou directement, est-il nécessaire d'énumérer les attributs de cette existence? Nous n'en voyons pas bien l'utilité. Quand on a prononcé le nom de la suprême Providence, commenter avec des expressions finies les perfections d'une nature infinie, n'est-ce pas aboutir à une maladresse littéraire? Ne pouvant « parler « de Dieu qu'en balbutiant [3], » le langage humain nous paraît aller en sens inverse du but cherché.

[1] Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, partie Ire, chap. II.
[2] J. Simon, *Le Devoir*.
[3] Id., ibid.

Une pieuse témérité qui n'a pas mesuré ses ailes, a chance d'amoindrir ce qu'elle voudrait glorifier. « *Cui* « *ergo similem fecistis Deum, aut quam imaginem* « *ponetis ei*[1] ? »

Que de philosophes cependant, sans craindre de tomber dans l'anthropomorphisme, ont essayé de décrire les attributs de Dieu!—Tantôt, prenant un premier procédé, ils éliminaient successivement tous les caractères de l'être fini, et descendaient de négation en négation, pour arriver à contempler scientifiquement je ne sais quel absolu, vide de tous caractères saisissables; au risque de trop bien justifier cette proposition mathématique de Mallebranche[2] : « Apercevoir rien ou ne rien apercevoir, c'est la « même chose. » — Tantôt prenant le procédé inverse, ils groupaient par abstraction, dans les êtres finis, tous les caractères constitutifs; puis, supprimant seulement « tout ce qui vient de l'accident « et du défaut[3], » idéalisaient ainsi en Dieu l'assemblage des types perfectionnés de tous ces caractères.

113. La première méthode est celle du mysticisme de l'extase, enseigné par Plotin et l'école d'Alexandrie. On en retrouve des traces dans la philosophie d'Hégel, essayant d'identifier l'être et le néant, en

[1] Isaïe, chap. XL, § IV, vers. 18. — « Deus est ineffabilis. » (SAINT AUGUSTIN.)

[2] M. l'abbé Gratry, *De la connaissance de Dieu*, partie I, pag. 118.

[3] Théod. Abucara, cité par M. Gratry, partie I, chap. VII.

« Ce que je sens d'essentiel en moi, je le transporte ou plutôt je le rends « à celui qui me l'a donné. » (COUSIN, avant-propos des *Pensées* de Pascal.)

dépit de la logique, habituée au principe de contradiction qui défend d'affirmer en même temps le pour et le contre.

La seconde méthode est préférée par saint Augustin. Elle est suivie par Leibnitz[1] : « Les perfec« tions de Dieu, dit-il, sont celles de nos âmes. Mais « il les possède sans bornes. Il est un océan dont nous « n'avons rien que des gouttes. » Bossuet la recommande; il conseille au véritable mysticisme « d'a« néantir dans l'être fini la limite, la borne, l'obsta« cle, non pas l'être[2]. »

Préférons cette méthode. Avec M. Cousin[3] refusons de confondre la nature finie d'un être avec l'existence de ses modalités, et la nature infinie de l'être avec l'absence de modalités. Le fini est parce qu'il a des qualités; l'infini a des qualités parce qu'il est. La différence est un élément aussi essentiel à l'être que l'unité même. « Dieu est la richesse, la « plénitude, l'ensemble des déterminations. Dieu est « le plus déterminé de tous les êtres[4]. »

114. Nous avons pris le soin (à notre avis bien superflu) de donner les preuves de l'existence de Dieu. Or, à quoi bon ces preuves pour le sujet que nous

[1] *Théodicée.* Voyez aussi *Doctrine écrite pour le prince Eugène.*

[2] « Ni l'assoupissement ni le sommeil n'ont prise sur Dieu. »
(Coran, chap. II : *la Vache*, vers. 256.)

[3] *Le Vrai, le beau, le bien*, 5e leçon.

[4] Cousin, *ibid.*

M. Bénard, *Précis de philosophie* (Théodicée), donne l'énumération des attributs de Dieu : infinité, unité, immensité, intelligence, volonté, liberté, puissance infinie et créatrice, sagesse, bonté, justice, véracité, félicité, providence. — Comp. M. l'abbé Gratry, *De la connaissance de Dieu*, partie I, chap. VIII.

traitons? L'existence de Dieu est-elle un des postulats nécessaires à l'établissement de la notion du devoir?

Des esprits éminents l'ont nié. Quand Grotius voit dans le droit naturel « certains principes de la droite « raison qui nous font connaître qu'une action est « moralement honnête ou déshonnête, selon la con- « venance ou la disconvenance nécessaire qu'elle a « avec une nature raisonnable et sociable[1], » il en conclut bien que Dieu, qui est l'auteur de la nature, ordonne ou défend l'action honnête ou déshonnête; mais pourtant il accorde « que les maximes du droit « naturel ne laisseraient pas d'avoir lieu en quelque « manière, quand même on accorderait, ce qui ne se « peut sans un crime horrible, qu'il n'y a point de « Divinité[2].— Puffendorff[3] et Barbeyrac[4] l'ont contredit, mais en tombant dans un autre extrême, en identifiant le devoir avec la soumission à la volonté, quelle qu'elle soit, d'un supérieur. Puffendorff s'est ainsi attiré les reproches mérités de Leibnitz. Nous repousserons, comme ce dernier, tout système qui verrait, dans le devoir imposé, la volonté arbitraire de Dieu. Mais Puffendorff et Barbeyrac avaient une réponse bien plus péremptoire à faire à Grotius, réponse que Leibnitz n'eût point attaquée; c'est qu'il est impossible de concevoir une loi quelconque, soit

[1] *De jure belli et pacis*, liv. I, chap. I, § 10.

[2] Id., préface, § 2.

[3] *Du droit naturel et des gens*, liv. II, ch. III, § 10.

[4] Préface de l'édition française de Puffendorff.

physique, soit morale, sans la rattacher à un auteur suprême de toutes les lois, à Dieu [1].

Aussi, qu'est-ce que l'athéisme considéré dans ses résultats? Le retour au scepticisme. Retrancher Dieu, c'est prendre pour principe l'absence de toute loi. L'absence de toute loi, c'est le hasard. Si le hasard a pu créer notre liberté, du moins il n'a pas tracé à cette liberté une destination. Il ne laisse aucune place au devoir. — Le devoir suppose une destination tracée à notre intelligence par une suprême intelligence. Le devoir suppose Dieu.

[1] Plutarque dit quelque part qu'il serait plus aisé de bâtir une ville en l'air que de constituer un État sans l'idée de Dieu.

LIVRE III.

TROISIÈME DEGRÉ DE LA FOI AU DEVOIR.

FOI A L'EXISTENCE DE L'HOMME, C'EST-A-DIRE A LA DISTINCTION DU MOI, DU MONDE EXTÉRIEUR ET DE DIEU. — REJET DU PANTHÉISME.

« Pour avoir une idée exacte de Dieu, il me suffit de « savoir que je ne puis le comprendre. »
(DESCARTES.)

115. Une certaine indépendance : caractère essentiel qui sépare un être d'un autre.
116. L'homme est-il distinct de Dieu par une certaine indépendance ? — Affirmative généralement admise.
117. Négative proposée par le panthéisme. — Arguments tirés de l'immensité de Dieu, et de l'impossibilité d'attribuer à Dieu la création du mal.
118. Subdivisions du panthéisme.
119. Tout panthéisme détruit la foi au devoir.
120. Réfutation du panthéisme. — Réponse à l'argument tiré de l'immensité de Dieu.
121. Réfutation du panthéisme. — Réponse à l'argument tiré de l'impossibilité d'attribuer à Dieu la création du mal.

115. Dieu étant donné, à quelle condition l'homme se distingue-t-il de lui? En d'autres termes, par quel caractère un être est-il un être? Est-ce seulement à la condition que son individualité distincte se sépare des autres par une solution de continuité? Nous ne croyons nullement que cela suffise. Pour qu'un être se détache des autres êtres, il faut qu'il vive définiti-

vement ou provisoirement d'une vie indépendante de la leur. A ce prix seulement, il cesse d'être une partie de leur individualité. Expliquons-nous.

Posons trois interrogations : — Y a-t-il une existence distincte dans une agrégation de molécules constituant un de mes membres, par exemple dans ma main, dépendance indivise de ma colonne vertébrale? — Y a-t-il une existence distincte dans le pantin mis en mouvement par la ficelle que tient ma main? — Y a-t-il une existence distincte dans le pantin automate qu'un ressort intérieur fait marcher?

A la première de ces trois questions, chacun répondra non. La main n'est qu'une partie de mon être. — On répondra oui aux deux autres. Le pantin existe d'une existence précairement indépendante, dans les moments où ma main abandonne la ficelle. L'automate existe en action dans le jeu de son ressort, jusqu'à ce que le mécanicien le brise; ou jusqu'à ce que le ressort se brise lui-même, si l'habile mécanicien s'est mis, par son art, dans l'impuissance d'arrêter le ressort combiné pour un résultat prévu désormais fatal.

Répétons-le : nous ne voyons poindre la vie que là où nous voyons poindre une parcelle d'indépendance.

116. Eh bien! l'homme est-il une continuation de Dieu, ou bien est-il l'automate qui se distingue définitivement ou précairement de Dieu? — Le bon sens vulgaire voit dans l'homme un être distinct de Dieu. Considérons l'immense majorité de nos semblables. Voyons-les s'agiter sur ce globe, s'occupant de travaux manuels, d'arts, de sciences. Ils vivent tous la

vie qui leur est donnée, instinctivement persuadés de la multiplicité des êtres, sans prendre en dérision l'emploi de leurs organes, et accuser de trahison le sentiment de leur individualité..... — Sont-ils les sages?

117. Quelques rêveurs seulement (sont-ils les fous, bien qu'ils s'appellent amis de la sagesse?) viennent troubler cette sécurité?... Ces rêveurs sont les panthéistes. Suivant eux, l'homme n'est que la continuation du Dieu qui remplit l'immensité. Sous prétexte de rendre un prétendu hommage à l'Être infini en exaltant son infinité, ils élèvent un raisonnement apparent contre la conviction du sens intime, en objectant que Dieu ne serait pas Dieu si l'homme ou tous autres êtres enfantés par lui cessaient d'être lui. Ces prétendus êtres, disent-ils, sont de pures apparences, des déterminations ou modes de l'étendue infinie et de l'infinie pensée.

Puis ils ajoutent : Comment supposer que l'Être infini ait créé des êtres finis pour produire l'imperfection, c'est-à-dire le mal limitant le bien? Plutôt que de croire Dieu auteur du mal, ne vaut-il pas mieux croire que ce que nous appelons le mal est la limite même de Dieu confondu avec la nature?

118. Les apôtres de cette identification de toutes choses se partagent en deux classes.—Les uns, éblouis par l'esprit jusqu'à ne plus voir la matière, effacent la créature, pour laisser subsister seulement un Dieu qui n'a rien créé; ou s'ils veulent, sous la bannière de Spinosa, conserver un Dieu créateur sans séparer de lui les enfants de sa puissance, ne trouvent,

pour donner corps à leur pensée impossible, que la comparaison « des bouteilles plongées dans un « océan, délimitant chacune en apparence par leur « capacité une partie de cet océan, mais n'en dé- « truisant rien dans le sens absolu. » — Les autres, avec Hégel, éblouis par les effets jusqu'à ne plus sentir la cause, comprennent la vie de l'Être infini comme la succession des degrés d'une incarnation perpétuelle dans l'univers, d'une identification progressive constante et réciproque de l'humanité en Dieu et de Dieu en l'humanité.

119. Dans l'une et l'autre supposition, ne parlons plus du devoir. L'homme, absorbé dans un autre être, n'a pas à se demander s'il peut vouloir ce qui est bien ou ce qui est mal envers lui-même et envers le monde extérieur, puisque ni lui ni le monde extérieur n'existent.

Le devoir! disciples d'Hégel ou de Spinosa, que peut-il être pour vous? — Si le Créateur est incarné dans la créature, si l'homme n'est que Dieu lui-même, comment l'Homme-Dieu pourrait-il formuler une direction de ses actions, donnée par une partie à une partie de lui-même? — Si le Créateur est incarné dans la créature, si chacun de nous est un point de son immensité, comme un cheveu est une parcelle de notre corps, n'est-ce pas ce créateur qui se meut en nous, et toute idée de nous roidir contre lui n'est-elle pas frappée d'impuissance?

Un panthéisme inconséquent veut-il cependant, si c'est possible, essayer une formule du devoir? Alors écoutons Spinosa et soyons édifiés sur les consé-

quences pratiques de cette philosophie : « Le pouvoir « universel de toute la nature, dit-il, n'étant autre « chose que le pouvoir de tous les individus, il s'en- « suit que tout individu *a un droit absolu à tout ce « qu'il peut faire*, c'est-à-dire *que le droit de chaque « individu s'étend aussi loin que son pouvoir déter- « miné.* » A l'aspect d'une définition qui identifie le droit avec le pouvoir, l'imagination s'effraie. Elle demande en tremblant à la raison si le droit n'est pas précisément le pouvoir limité? La raison la rassure par la voix de Puffendorff. Après avoir cité la formule panthéiste, ce publiciste s'écrie : « La belle consé- « quence que c'est là! il faut dire, au contraire, que « chaque individu a une certaine partie déterminée de « droits : et par conséquent que nul individu ne sau- « rait s'attribuer la part qui est échue à tout autre[1] ! »

120. La foi au devoir demande le rejet du panthéisme. Repoussons-le. Pour opposer une réponse directe à ce raisonnement qu'il apporte : « Dieu ne « serait pas Dieu, si quelque partie détachée de lui « cessait d'être lui, » il suffit de citer ces paroles de Pascal : « Dieu est infiniment incompréhensible, parce « que n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport « avec nous[2]. » Quand les panthéistes, voulant comprendre ce qui est incompréhensible, déclarent impossible que Dieu continue d'être Dieu si des êtres libres se séparent de son sein, ils font une pure hypo-

[1] *Droit naturel et des gens*, liv. II, chap. II, § 3.

[2] Pascal, *Pensées*.

« Quæ impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum. »
(Saint Luc, chap. XVIII, § III, vers. 27.)

thèse pour le seul plaisir de contredire le sens intime, dernier recours de la logique humaine.

121. Et quant à l'objection tirée de l'existence du mal, ne nous y laissons pas prendre. Nous n'avons pas besoin pour cela de devenir Manichéens, en supposant deux principes, l'un bon, l'autre mauvais, luttant de puissance à puissance dans la création. Assez d'autres explications se présentent.

Et d'abord ce mal dont nous nous plaignons, il est bien des fois notre ouvrage et pourrait être évité. — Quand il n'est pas notre ouvrage, notamment dans le phénomène de la mort, eh bien! pour enseigner l'origine de ce mal, nous avons la tradition qui voit en lui les éléments d'une épreuve imputée à l'homme, pour l'élever à une condition meilleure; ou bien voici venir l'argument métaphysique qui ne reconnaît, dans ce qu'on appelle *le mal*, rien d'existant par soi-même, mais seulement le degré moindre du bien. Dieu a voulu produire le monde. A-t-il voulu créer le meilleur des mondes possibles? C'est ce que disent les plus grands penseurs, saint Augustin [1], saint Thomas d'Aquin [2], Leibnitz [3]..... Soit. — Il n'en reste pas moins vrai que ce meilleur des mondes possible est un monde d'êtres finis, donc d'êtres inférieurs à Dieu. Aussi Dieu a manifesté en eux, non pas la réalité du mal, c'est-à-dire le contraire du bien, mais la limitation du bien. Ainsi les ténèbres sont la limitation

[1] *Manuel de l'histoire de la philosophie*, par Tennemann, § 232.

[2] « Le mal ou le manque de bien est nécessaire à la perfection de tout, « et Dieu n'en est pas la cause. »

[3] *Théodicée.*

du jour. Prenons deux mots latins : le bien sera l'*habitus*, le mal sera la *privatio*. « *Malum causam* « *habet non efficientem, sed deficientem*[1]. »

En résumé, le souverain bien d'un être fini ne peut être qu'un souverain bien fini. Ce qu'on appelle le mal est la condition d'un bien supérieur.—Demander que le mal physique n'existe pas, c'est prétendre placer l'homme dans ce dilemme : Ou être Dieu, chose impossible, ou n'être pas, ce qui est pire que d'être fini. — Demander que le mal moral n'existe pas, c'est poser cet autre dilemme : Ou être Dieu, chose impossible, ou être animal sans liberté, ce qui est pire que d'être homme.

Et quand ces raisons ne justifieraient pas suffisamment l'existence apparente du mal, il faudrait en dernière analyse en supposer d'autres, en attendant de l'avenir la conciliation de cette existence avec l'infinie bonté de Dieu. « Toutes les tentatives de « raisons où l'on n'a point besoin de se fixer entiè- « rement sur de certaines hypothèses, ne servent « qu'à faire concevoir qu'il y a mille moyens de jus- « tifier la conduite de Dieu[2]. »

[1] Leibnitz, *Théodicée*.

Bossuet a dit de même : « Le mal n'est point un être, mais un défaut. » Saint Anselme : « Le mal est une négation qui ne peut avoir d'essence. »

Ennius parlait en poète et non en métaphysicien, en disant en sens inverse : *Nimium boni est cui nihil mali.* »

Y a-t-il plus de bien que de mal? Euripide, contrairement à Homère, répondait affirmativement.— « Leibnitz (*Théodicée*, partie III, nos 257 et suivants) soutient le même avis. Il approuve Descartes d'avoir écrit que la raison naturelle nous apprend que nous avons plus de biens que de maux.

[2] Leibnitz, *La cause de Dieu plaidée par sa justice*.

LIVRE IV.

QUATRIÈME DEGRÉ DE LA FOI AU DEVOIR.

FOI A LA LIBERTÉ. — REJET DU FATALISME.

« Point de voleur, point de tyran de la volonté. »
(ÉPICTÈTE cité par Marc-Aurèle.)

122. Objet de ce livre. — Faut-il admettre la distinction des actes libres et des actes non libres de l'homme?
123. Division de ce livre.

122. Un langage consacré distingue, dans l'existence humaine, des actes non libres et des actes libres.—Dans la production des premiers, par exemple dans le fait de la circulation du sang, notre personnalité n'apparaît pas comme cause efficiente. Ils sont l'effet d'une vie végétative dont nous n'avons pas conscience.—Dans la production des seconds, par exemple dans l'action de marcher, d'étudier, notre personnalité semble, au contraire, être la cause efficiente.

En est-il véritablement ainsi? Notre volonté est-elle libre dans les déterminations qui précèdent ces ac-

tes? Tel est le grand problème qui vient maintenant dans l'ordre de nos développements.

123. Pour l'étudier avec ordre, nous diviserons ainsi ce livre IV :

TITRE I. Sens du mot *liberté*.
TITRE II. Négation de la liberté : fatalisme.
TITRE III. Réfutation du fatalisme.
TITRE IV. Limites de la liberté.

TITRE I.

SENS DU MOT LIBERTÉ.

« Omnis volens ipsum suum velle vult. »
(SAINT ANSELME, *Dialogue sur le libre arbitre*. — *Notice sur saint Anselme*, par M. Charma, p. 152-153.)

124. La liberté n'est pas un attribut de la sensibilité.
125. La liberté n'est pas un attribut de l'intelligence.
126. La liberté (ou liberté métaphysique) est un attribut de la volonté. — Inexactitude des mots *liberté physique*, *morale*, *civile et politique*, qui expriment des attributs de l'action.
127. Liberté physique.
128. Liberté morale.
129. Liberté civile et politique.
130. Mot *liberté* pris dans son vrai sens. Liberté métaphysique : faculté de vouloir ou de ne pas vouloir.
131. Question de l'existence de la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir, c'est-à-dire de l'existence de la liberté.

124. Qu'est-ce que la liberté, si elle existe?

La liberté n'est pas un attribut de la sensibilité. — Quelque chose nous plait, nous aspirons à la possession de ce quelque chose; nous avons *le désir*. Plusieurs choses nous plaisent, l'une nous plait plus que les autres; nous avons pour elle une *préférence*. Nous ne pouvons éviter d'une manière absolue ces impressions de la sensibilité. La cause des désirs et des pré-

férences, dans leur apparition première, n'est pas la liberté.

125. La liberté n'est pas un attribut de l'intelligence. — Des idées nous apparaissent; nous en avons la perception. Nous n'avons pas la faculté d'en répudier les trésors, de rejeter les notions que la sensation apporte, et surtout de ne pas les incorporer dans les conceptions nécessaires de la raison. Il ne dépend pas de nous notamment de faire naître ou d'effacer l'idée du devoir. La cause des opérations de notre intelligence n'est pas la liberté.

126. Qu'est-ce donc que cette liberté, dont, comme on l'a dit, « le mot est si doux, l'usage si difficile, et « l'abus si amer? » C'est un attribut de la volonté. — Pour bien comprendre ce point, il faut éviter le trouble que le mot séduisant *liberté* opère dans l'esprit. Ce trouble porte à confondre la *liberté physique*, la *liberté morale*, la *liberté civile et politique* (toutes choses qui ne sont que des attributs de l'action), avec la liberté *proprement dite*, la *liberté métaphysique* (attribut de la volonté).

127. On appelle *liberté physique* la possibilité matérielle d'exécuter une action bonne ou mauvaise. Si mes muscles peuvent ou ne peuvent pas arracher tel arbrisseau, on dit que j'ai ou que je n'ai pas la liberté physique de l'arracher. Ma liberté physique est très restreinte, en présence des obstacles innombrables que toutes les puissances de la nature opposent à la mienne[1]. Le mot qu'il faudrait mettre à la place du

[1] « Numquid mittes fulgura, et ibunt? Et revertentia dicent tibi : ad- « sumus? » (Job, cap. XXXVIII, § 6, vers. 36.)

mot *liberté physique*, c'est le mot *mesure de la force d'un être*.

128. On donne le nom de *liberté morale* à la possibilité d'exécuter les actions bonnes qu'on désire commettre. Quand un être est empêché de nuire à lui et à autrui, mais que nul obstacle ne l'empêche « de parvenir à sa fin naturelle [1], » de tendre, s'il le veut, à « sa perfectibilité [2], » il a la liberté morale. — Il vaudrait mieux dire qu'il a la *permission de bien faire*.

129. Enfin qu'entend-on par *liberté civile et politique*? C'est la possibilité légale, laissée par le pouvoir social à l'individu, d'agir d'une certaine manière. De quelle manière? Distinguons *la liberté civile et politique idéalisée* en théorie, et *la liberté civile et politique pratique*.

C'est sans doute à *la liberté civile et politique idéalisée* que fait allusion Montesquieu, quand il dit : « La « liberté politique ne consiste point à faire ce que « l'on veut. Dans un État, c'est-à-dire dans une so- « ciété où il y a des lois, la liberté ne peut consister « qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être « point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vou- « loir [3]. » Cette liberté n'est en réalité que la *liberté morale* dont nous venons de parler.

[1] De Bonald, *Législation primitive*, liv. II, chap. II.

[2] Id., article inséré au *Mercure de France*, n° 4.

[3] *Esprit des lois*, liv. XI, chap. III. — Aj. liv. XXVI, chap. XX.

Comparez Ahrens, *Cours de droit naturel* (partie spéciale de la philosophie du droit, chap. I, § 3) : « La liberté est la faculté de disposer ration- « nellement des divers moyens de développement qui nous permettent de « remplir, dans l'ordre général des choses, le but de notre existence. »

L'homme tout à fait bon (homme imaginaire!) à qui le pouvoir social laisserait une liberté civile et politique aussi restreinte, pourrait être satisfait. Mais l'homme tel qu'il est, l'homme à la fois bon et mauvais, placé dans cette condition, se trouverait excessivement malheureux : le gouvernement qui essaierait de l'y réduire serait à ses yeux un odieux despotisme.

Une révolte jalouse empêche notre esprit de s'abdiquer tout entier, même pour se soumettre au bien [1]. Impatient d'un réseau trop serré de prohibitions, même salutaires, il désire être avant tout son propre guide, parfois au nom de ses vertus, plus souvent au nom de ses vices. Le bourgeois gentilhomme veut pouvoir, au besoin, « se mettre en colère quand il lui en prend « envie. » En conséquence *la liberté civile et politique pratique*, c'est la possibilité laissée par le pouvoir social à la spontanéité de l'homme, de choisir dans certaines limites entre le bien et le mal. Destutt de Tracy [2], d'après Locke, la définit : « L'i- « dée de la puissance d'exercer sa volonté. »

L'histoire de l'humanité nous montre les peuples demandant sans cesse aux gouvernants une plus grande liberté d'action, pour en user bien ou mal. Ils entendent par liberté l'affranchissement de telle ou telle série d'articles de lois qui leur est plus antipathique que telle ou telle autre. Relisons la page spirituelle où Montesquieu oppose lui-même à la définition qu'il a

[1] Voyez Ahrens, *Cours de droit naturel* (préface).
[2] *Commentaire sur l'Esprit des lois*, chap. XI.

formulée de *la liberté politique idéalisée*, les définitions de *la liberté pratique* données par l'histoire :

« Il n'y a point de mot qui ait reçu plus de diffé-
« rentes significations, et qui ait frappé les esprits de
« tant de manières que celui de *liberté*. Les uns l'ont
« pris pour la facilité de déposer celui à qui ils avaient
« donné un pouvoir tyrannique; les autres, pour la
« faculté d'élire celui à qui ils devaient obéir; d'au-
« tres, pour le droit d'être armés et de pouvoir
« exercer la violence; ceux-ci, pour le privilége de
« n'être gouvernés que par un homme de leur nation
« ou par leurs propres lois [1]. Certain peuple a long-
« temps pris la liberté pour l'usage de porter une
« longue barbe [2]. Ceux-ci ont attaché ce nom à une
« forme de gouvernement et en ont exclu les autres.
« Ceux qui avaient goûté du gouvernement républi-
« cain l'ont mise dans ce gouvernement. Ceux qui
« avaient joui du gouvernement monarchique l'ont
« placée dans la monarchie [3]. Enfin, chacun a appelé
« liberté le gouvernement qui était conforme à ses
« coutumes ou à ses inclinations. Et comme dans une
« république on n'a pas toujours devant les yeux et
« d'une manière si présente les instruments des maux
« dont on se plaint, et que même les lois paraissent y
« parler plus et les exécuteurs de la loi y parler

[1] « J'ai, dit Cicéron, copié l'édit de Scévola qui permet aux Grecs de « terminer entre eux leurs différends selon leurs lois; ce qui fait qu'ils se re- « gardent comme des peuples libres. »

[2] « Les Moscovites ne pouvaient souffrir que le czar Pierre la leur fit couper. »

[3] « Les Cappadociens refusèrent l'état républicain que leur offrirent les « Romains. »

« moins, on la place ordinairement dans les répu-
« bliques et on l'a exclue des monarchies. Enfin,
« comme dans les démocraties le peuple paraît à peu
« près faire ce qu'il veut, on a mis la liberté dans ces
« sortes de gouvernements, et on a confondu le pou-
« voir du peuple avec la liberté du peuple [1]. »

On le voit : le mot synonyme du mot *liberté civile et politique* serait *étendue du pouvoir légal d'agir à sa volonté.* Il est bon de respecter le vœu des nations, en leur laissant cette liberté. Nous reviendrons sur ce sujet quand nous distinguerons attentivement la morale et le droit.

130. Mais ce que nous avons à démontrer en ce moment, c'est la différence de ces trois libertés de l'action, *liberté physique, liberté morale, liberté civile et politique*, avec *la liberté* proprement dite, ou *liberté métaphysique*, c'est-à-dire la liberté de la volonté.

La liberté métaphysique est la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir [2]. L'action suit, si elle peut. « L'ac-
« tion naît du vouloir et du pouvoir joints ensemble [3]. »
— L'usage actuel et déterminé de cette faculté s'appelle *volition.*

Les obstacles matériels qui s'opposent à l'action n'empêchent pas la volition. Le prisonnier « est libre :
« il peut se résigner ou chercher des moyens de déli-

[1] *Esprit des lois*, liv. XI, chap. II.

[2] Simon, *Le Devoir*, partie I.

Le mot *liberté* vient, dit-on, de *libra*, balance ; parce que l'être libre pèse les motifs qui le déterminent à vouloir ou à ne pas vouloir.

[3] Leibnitz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain.*

« vrance..... Le moine, condamné au silence, ce muet « qui ne peut plus même pousser un sanglot, est en- « core capable de s'indigner et de frémir..... Ne pas « voir la toute-puissance de la liberté sous l'impuis- « sance de la force limitée, c'est faire une confusion « grossière, c'est prétendre qu'on n'est pas meurtrier « quand le pistolet chargé, qu'on tire sur autrui pour « le tuer, vient à rater. Même dans le système de Mal- « lebranche, où Dieu est chargé d'exécuter ce que je « veux : « *Je rêve ma puissance, mais je possède ma liberté*[1]. »

131. Eh bien! cette liberté de vouloir ou de ne pas vouloir, l'avons-nous réellement? Toutes les fois du moins que la folie n'altère pas nos organes?

Sommes-nous maîtres absolus de nos déterminations dans un premier degré, c'est-à-dire libres de diriger notre intention de nous abstenir?

Sommes-nous maîtres absolus dans un second degré, c'est-à-dire libres de diriger notre intention d'agir?

Sommes-nous maîtres absolus dans un troisième degré, c'est-à-dire sommes-nous libres de diriger plus ou moins nos pensées? Non pas jusqu'à faire naître, à notre gré, toute pensée; non pas jusqu'à empêcher toute pensée, ou telle ou telle pensée de naître; non pas, si elle est née, jusqu'à l'écarter sans effort : mais du moins en ce sens que nous puissions lutter avec plus ou moins de succès pour écarter telle ou telle pensée, en y substituant la distraction de telle ou telle autre? De sorte que, l'habitude aidant par l'association

[1] Simon, *Le Devoir*, partie I.

des idées, nous donnions à notre âme la forme désirée, et la pente facile vers le côté où nous avons résolu d'incliner? « Semblables, sans cela, à un mauvais « général, qui laisse prendre, sans coup férir, tous ses « avant-postes, et ne retrouve sa valeur que pour dé- « fendre ses derniers retranchements [1]. »

TITRE II.

FATALISME, OU NÉGATION DE LA LIBERTÉ.

« Numquid loqui potero aliud nisi quod Deus po- « suerit in ore meo?
(*Nombres*, chap. XXII, § IV, vers. 38.)

132. Fatalisme : négation de la liberté. Croyance à la soumission complète de l'homme à une puissance supérieure.
133. Diverses opinions sur la nature de cette puissance.
134. Arguments communs à toutes les subdivisions du fatalisme, tirés de l'influence des motifs de détermination.
135. Arguments particuliers du fatalisme qui croit à un Dieu bienfaisant : — Liberté présentée comme inconciliable avec la toute-puissance et la prescience.
136. Foi à l'existence du devoir, détruite par le fatalisme.
137. Devise du fatalisme : *nulle action n'est pire qu'une autre.*
138. Conséquence : agir au hasard, ou ne pas agir.

132. Il y a des systèmes plus inconséquents que le panthéisme, qui refusent d'annihiler l'homme dans l'unité d'un être supérieur, et cependant en font du moins (c'est le vrai mot) le jouet d'une puissance supérieure. S'ils disent vrai, l'auteur de notre existence, tout en nous donnant une individualité propre, s'est

[1] Simon, *Le Devoir*, partie II.
Dans la première partie de cet ouvrage, l'auteur décrit la puissance de l'habitude. « On s'habitue à être honnête homme, » dit-il.—Il cite ce mot d'Aristote : Ωσπερ ἡ φύσις ἦθος, et ce proverbe vulgaire : « Dis-moi qui tu fré- « quentes, et je te dirai qui tu es. »

réservé sur nous l'action que le constructeur de marionnettes continue à exercer sur le pantin fabriqué par lui.

133. Au surplus, cet auteur de notre être et de nos déterminations, quel est-il? Est-ce un je ne sais quoi inintelligent, que l'on nomme hasard? Est-ce un génie intelligent, écrivant de toute éternité notre prédestination, que ne saurait changer la main même qui l'a tracée [1]? Ce génie est-il malveillant ou bienveillant? Enfin, dernière supposition, sommes-nous le jouet des alternatives de la lutte entre un bon et un mauvais génie s'arrachant tour à tour les feuillets du livre de fer? On a discuté sur le choix de ces hypothèses. Dans toutes, on a fait de l'homme un instrument passif. — Puis on a cherché dans l'astrologie et dans la magie le moyen de deviner du moins les destinées réservées à cet instrument.

134. Pour soutenir que telle est notre condition, on commence, lecteur, dans toutes les subdivisions du fatalisme, par accuser d'erreur le sens intime qui paraît attester votre liberté. Cette liberté, suivant Spinosa, consiste à croire que vous l'avez. Il vous semble que vous vous déterminez par vous-même..... Illusion! Vous cédez seulement à l'influence des motifs de détermination! Si dans l'ordre physique tout effet a une cause inévitable, il doit en être de même dans l'ordre moral. Là une lutte s'établit entre des mobiles, et le plus fort l'emporte. Si l'homme qui a le désir de vous tuer, vous tue malgré la crainte du gendarme, il

[1] « Scripsit fata, sed sequitur. Semel jussit, semper paret » (Senec.)

cède à un motif plus violent que la peur. S'il s'abstient par crainte du gendarme, il cède à la peur plus forte que le désir.

135. Celui des fatalismes qui nous soumet à un Dieu bienfaisant, élève en outre contre la liberté deux objections graves. — La première est tirée de la toute-puissance de ce Dieu. Cette toute-puissance existerait-elle, si notre liberté pouvait lui résister? — La seconde est tirée de la prescience de ce même Dieu. Cette prescience existerait-elle, si notre liberté pouvait la démentir?

136. Contentons-nous pour le moment de constater qu'en présence de ces systèmes la vie n'est plus que la détente d'un ressort. En conséquence toute foi au devoir est impossible. — Le fatalisme nie l'existence de la liberté, donc la direction donnée à la liberté. En face d'une volonté supérieure qui règle tout, qu'est-ce que la méditation d'un penseur cherchant une direction? Une opération fantastique de l'intelligence, un rêve frustratoire dont l'innocente vision lui est permise pour amuser son loisir.... Vienne l'action, le rêve s'enfuit! Le rêve ne régira l'action que si cela plait à la volonté qui a permis de rêver. Conforme ou non au rêve, l'action la plus bizarre sera bonne; à une seule condition, c'est qu'elle soit accomplie. Dès que le fait existe, le droit aura existé. L'axiôme logique qui conclut de l'être à la possibilité, recevra un étrange complément en concluant de l'être à la moralité.

137. Philosophes découragés qui voyez dans l'homme un être, tout en le soumettant entièrement aux ordres d'un autre être, que nous direz-vous du

devoir? Si, semblables à la balle lancée par la raquette, au nuage balloté par le vent, nos déterminations sont toujours effets et ne sont jamais causes[1], nous retrouvons, sous une autre forme, le résultat du scepticisme. — Le scepticisme disait : « *Nulle action « n'est meilleure qu'une autre.* » Le fatalisme dira : « *Nulle action n'est pire qu'une autre.* » Il rendra, s'il le faut, Dieu coupable, pour justifier les hommes.

138. C'est ainsi que les diverses subdivisions du fatalisme arrivent toutes à la même conséquence que le scepticisme, savoir : Agissons au hasard, ou plutôt n'agissons pas! endormons-nous d'un profond sommeil[2]!

[1] Voir cependant dans Reybaud, *Études sur les réformateurs contemporains*, le système inconséquent d'Owen. Il essaie de concilier l'irresponsabilité de l'agent avec l'existence de la distinction du bien et du mal.

[2] « Si agir n'est que se fatiguer, pourquoi agir? »
(Simon, *Le Devoir*, partie III.)

TITRE III.

RÉFUTATION DU FATALISME.

« Sentit animus..... se vi sua, non aliena, moveri; nec « accidere posse ut ipse unquam a se deseratur. »
(Cic., *Tusc.*, lib. I, 23.)
« Sub te erit appetitus peccati, et tu dominaberis « illius. » (*Genèse*, ch. IV, § I, vers. 7.)

139. Preuve de la liberté par le sens intime.
140. Par le contentement ou le remords de la conscience.
141. Par l'autorité générale, adoptant dans toutes les langues des mots qui supposent la liberté.
142. Par l'autorité générale, fondant les lois humaines et divines sur la croyance à la liberté.
143. Par le sentiment religieux.
144. Réfutation de l'argument tiré, par le fatalisme, de l'influence nécessaire des motifs de détermination.
145. Réfutation de l'argument tiré, par le fatalisme, de la toute-puissance de Dieu.
146. Réfutation de l'argument tiré, par le fatalisme, de la prescience de Dieu.
147. Liberté : essence même de l'être humain.
148. Liberté, devoir : mots corrélatifs.

139. Le sens intime répond en affirmant la liberté comme un fait de connaissance perçu immédiatement. Il laisse instinctivement convaincu de cette liberté le sophiste lui-même, au moment où il vient de prêcher contre elle. Un quart d'heure peut-il se passer sans qu'il ait renié vingt fois son paradoxe? Qu'un sifflet éclate à la fin de son discours, il criera à l'injustice, à l'envie!... Contradiction! à qui s'en prend-il? A une machine innocente.

140. Que lui-même honore son existence par quelque acte d'héroïsme! Il en sera fier. Qu'il commette un fait blâmable... Pauvre raisonneur! Il se repentira. Comme Œdipe, il s'arrachera les yeux; comme Oreste,

il prendra ses remords pour les Furies. Car l'esprit qui se dégrade, se retrouvant toujours lui-même, « dans l'abîme ténébreux où il s'enfonce, emporte « avec lui son inexorable nature [1]. »

141. Estime ou mépris, haine ou sympathie, remords ou contentement de soi-même, punition ou récompense, mots vides de sens pour le fataliste! Or trouvez un homme qui, toute sa vie, les retranche de sa langue! « Que signifient la *demande*, la *prière*, le « *conseil*, l'*exhortation*, la *promesse*, la *convention*, « si ceux à qui nous nous adressons ne sont pas libres « d'accorder ou de refuser, de suivre ou de ne pas « suivre nos avis, de tenir leur promesse [2]? » Et le mot *consentement?* et les mots *erreur, violence*, employés par les jurisconsultes pour indiquer les vices du consentement? que deviennent-ils sans la supposition de la liberté?

142. Tous les peuples ont fait des lois pour punir les méchants, récompenser les bons. Tous ont cru à l'imputabilité des actions des bons ou des méchants. Qu'importe que, dans le dénombrement de ses dieux, la Grèce païenne classât le Destin? Le Destin s'inclinait devant le tribunal de Minos, d'Eaque et de Rhadamante, peuplant par leurs arrêts les enfers et les champs Elysées. Qu'importe que quelques versets du Coran prêchent le fatalisme? Le musulman s'en souvient-il quand il jette dans le Bosphore l'épouse infidèle, ou quand il se bat bravement, per-

[1] Lamennais, *Discussions critiques*.

[2] Bénard, *Précis de philosophie* (Psychologie, chap. VII).

suadé que la valeur du soldat est pour quelque chose dans le gain de la bataille[1]?

143. Et que dirons-nous du sentiment religieux? Il démontre invinciblement la liberté. M. Jules Simon dit éloquemment[2] : « Je ne puis pas prier, si je ne « suis pas libre. Les temples, sans la liberté, sont « un solennel mensonge où nous promettons à Dieu « de lui donner une obéissance qui ne dépend pas de « nous. »

144. Le même auteur fait justice de l'argument du fatalisme qui présente le choix prétendu du libre arbitre comme la victoire du motif le plus fort de détermination. Soutenir cette hypothèse, c'est conclure de la nature fatale de la cause dans l'ordre physique, à la nature fatale de la cause dans l'ordre moral. Or qu'est-ce que cela, sinon faire un cercle vicieux en supposant l'identité des lois physiques et des lois morales, ce qui est précisément en question? D'ailleurs si la consommation d'un acte démontre qu'il n'a pas été libre, il faut, pour être conséquent, nier la liberté de Dieu même, et dire qu'il a cédé au motif le plus fort en tirant la création *ex nihilo*. Qui osera argumenter ainsi? — Enfin on répond encore victorieusement en montrant, dans le sens intime, la conviction du pouvoir que nous avons de choisir entre deux motifs qui paraissent égaux en puissance, de nous décider

[1] En niant la liberté, on a, il est vrai, l'avantage d'absoudre les tyrans; « mais on dégrade les héros. Ils ont donc combattu et ils sont morts pour « une chimère! » (Cousin, *Le Vrai, le beau, le bien*, 2e leçon.)

[2] *Le Devoir*, partie I.

contre les motifs les plus puissants, de préférer le parti de l'absurdité, du crime, du suicide même [1].

145. A l'objection qu'on tire de la toute-puissance de Dieu en disant : Cette toute-puissance existerait-elle si notre liberté pouvait lui résister?... nous répondons comme nous avons répondu aux panthéistes, savoir : L'homme a l'idée nécessaire de Dieu, mais non la compréhension de sa nature. Que la raison s'humilie devant ce qui la dépasse! *Non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum* [2]. C'est folie à elle de construire sur la substance de Dieu des hypothèses, pour le seul plaisir de contredire le fait de sens intime appelé la liberté.

146. A l'objection qui se formule ainsi : La prescience de Dieu existerait-elle si notre liberté pouvait la démentir?... même réponse. Incompréhensibilité de la prescience de Dieu..... inutilité de faire des hypothèses. — Au surplus, veut-on en faire? On en trouvera qui s'accorderont avec la liberté. Il suffira de changer le mot *prescience de Dieu* en un autre mot, *omniprésence de Dieu*. La notion du temps contient la divisibilité, donc ne convient qu'aux êtres finis. Dieu, a-t-on dit, voit et ne prévoit pas. Dieu, « *actualitas omnium rerum* [3] » n'a pas d'histoire. Il n'a pas été so-

[1] « Je cède toujours au motif le plus fort? — Je le crois bien, puisque « vous appelez le plus fort celui vers lequel j'incline. Nous tournons là dans « un cercle vicieux. — Je cède à ce motif parce qu'il est le plus fort? Et « si je prétends, moi, qu'il est le plus fort parce que j'y cède? » (Ou plutôt parce que ma volonté l'a rendu plus puissant?)

(CHARMA, *Essai sur les bases de la moralité*, chap. III, § 3, pag. 126.)

[2] Saint Anselme (*Notice biographique sur saint Anselme*, par M. Charma, pag. 126).

[3] Saint Thomas d'Aquin.

litaire avant d'avoir été créateur, pour redevenir ensuite solitaire. Tout existe en même temps pour lui. Nos déterminations ne se trouvent pas, vis-à-vis de son omniprésence, dans un état d'antériorité ou de postériorité.

Subsidiairement, disons avec Bossuet : « Si nous « avions à détruire la liberté par la Providence, ou la « Providence par la liberté, nous ne saurions par où « commencer..... La première règle de notre logique, « c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une « fois connues, quelque difficulté qui survienne quand « on veut les concilier; mais qu'il faut, au contraire, « pour ainsi parler, tenir fortement les deux bouts de « la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le mi- « lieu par où l'enchaînement se continue [1]. »

147. Croyons donc fermement qu'entre la raison illuminée par les vérités éternelles, et la sensibilité ébranlée par toute sensation, la volonté libre existe, qu'elle est le caractère essentiel de l'être humain. La conscience reçoit de la raison cette attestation. C'est à cause de la souveraineté de la liberté sur les désirs, qu'un langage universellement adopté donne aux hommes le nom de *personnes*, en laissant aux êtres non libres celui de *choses*.

148. La liberté existe, donc le devoir existe. — Liberté, devoir : mots corrélatifs. Dire et penser le mot *liberté*, c'est dire et penser le mot *devoir*. Dire et penser le mot *devoir*, c'est dire et penser le mot *liberté*. Il y a équation mathématique dans ce raison-

[1] Bossuet, *Traité du libre arbitre*.

nement de Kant : « Je dois obéir à la loi morale, donc « je puis lui obéir, donc je suis libre, » comme il y aurait équation mathématique dans ce raisonnement retourné : « Je suis libre, donc je puis obéir à la loi « morale, donc je dois lui obéir[1]. » — Le Créateur lui-même n'eût pu séparer la liberté et la loi morale. « Lorsqu'il trouva à propos de produire un animal « qui devait être gouverné par les lois morales, c'est-« à-dire l'homme, il mit dans son âme la volonté, » et il enfanta ainsi les êtres moraux « pour mettre « quelque ordre, quelque convenance, et quelque « beauté dans la vie humaine[2]. »

[1] Il ne faut pas dire avec Eschbach (*Cours d'introduction*, pag. 99) : « MAL-« GRÉ SON INDÉPENDANCE, *l'homme est soumis à des devoirs.* » Il faut dire : A CAUSE DE SON INDÉPENDANCE. — « L'Hellespont, frappé de coups de fouet par « Xerxès en démence, ne lui obéira pas, » dit Cumberland (*De legibus naturæ*, chap. v, § 5). Pourquoi? Parce que l'Hellespont n'est pas libre. — « In « equis in leonibus (dit Cicéron), justitiam, æquitatem, bonitatem non « dicimus. » (*De officiis*).

[2] Puffendorff, *Droit de la nature et des gens* (liv. I, chap. I et chap. IV).

« Fieri non potest ut ab actionibus nostris liberis harum moralitas sepa-« retur..... Quantitas moralitatis actionum a quantitate libertatis. » (DARIES, *Institutiones jurisprudentiæ universalis*, cap. I, § 69; cap. IV, § 162.)

TITRE IV.

LIMITES DE LA LIBERTÉ.

« Je suis dépendant d'un premier être dans mon « vouloir même, et néanmoins je suis libre. »
(FÉNELON.)

« Videte, vigilate, et orate. »
(SAINT MARC, chap. XIII, § 5, vers. 33.)

149. Déisme ou rationalisme exclusif : supprime la providence de Dieu.
150. Mysticisme du sentiment : anéantit la liberté.
151. Nécessité d'une conciliation entre la providence de Dieu et l'existence de la liberté.
152. Conciliation entrevue dans l'avenir, par le progrès des sciences.
153. Conciliation dans le présent. — Besoin de la prière.
154. Religion : partie de la philosophie qui unit la liberté et la grâce.
155. Difficulté de la conciliation de la liberté et de la grâce.

149. — Notre liberté est. — Dieu est. — Voilà deux faits : vont-ils rester isolés l'un de l'autre?

Sans la liberté nous ne serions rien. Mais allons-nous croire que nous sommes tout par elle? Allons-nous reléguer à perte de vue, dans les profondeurs des cieux, « un Dieu tellement séparé du monde que « le monde ait l'air de marcher sans lui [1]? » — Il faut condamner, sous le nom de déisme ou de rationalisme exclusif, cet orgueil démesuré qui refuse au Créateur toute providence, c'est-à-dire toute action continuée sur son œuvre [2].

150. Mais, par une autre exagération, allons-nous mépriser tellement la liberté que nous renoncions

[1] Cousin, *Pensées de Pascal*, avant-propos.

[2] « Deus, sine dominio providentia et causis finalibus, nihil aliud est « quam fatum et natura. » (NEWTON.)

presque entièrement à en faire usage? Ne va-t-elle se montrer que dans l'effort d'une contemplation stérile de l'Être infini, au risque d'apparaître à peine, comme l'écume surnageant sur une mer sans rivage? Ferons-nous descendre trop près de nous « un Dieu tellement « passé dans le monde qu'il ait l'air d'y être ab- « sorbé [1]?»—Alors nous tomberons dans ce mysticisme du sentiment qui a fait un instant illusion à Fénelon, jusqu'à ce que Bossuet l'eût réfuté [2] et que l'Eglise eût condamné le livre des *Maximes des saints* [3]. Ce mysticisme s'appelait quiétisme. Il conseillait à la créature de s'absorber dans un état habituel d'amour de Dieu, sans aucun mélange de crainte ou de désir. « Voulant comme si elle ne voulait pas, comprenant « comme si elle ne comprenait pas, sans avoir même » de l'inclination pour le néant [4], » elle devait se dire sans cesse « qu'elle se perd lorsqu'elle se tourne vers « la raison, et qu'il n'y a point d'autre raison que de « n'avoir aucune considération pour elle [5]. » Le mieux pour l'âme était de rester « dans une contemplation « vide de pensées, dans une prière sans paroles et « presque sans conscience [6]. »

Inertie illogique! C'est Pascal qui le déclare énergiquement par cette boutade : « L'homme n'est ni « ange, ni bête; et le malheur veut que qui veut faire

[1] Cousin, avant-propos des *Pensées de Pascal*.
[2] *Instruction sur les états d'oraison*.
[3] Bref du pape Innocent XII, du 12 mars 1699.
[4] Molinos. — Voyez *Instruction sur les états d'oraison*.
[5] Molinos, *Guide*, liv. III, chap. VIII.
[6] Cousin, *Le Vrai, le beau, le bien*, 5e leçon

« l'ange, fait la bête [1].» Puis voici M. Cousin, qui démontre plus patiemment, en psychologue attentif, « qu'on ne peut pas aimer ce qu'on ignore.... que la « raison précède et le sentiment suit.... qu'absorber « la raison dans le sentiment, c'est étouffer la cause « dans l'effet [2]. » — Hâtons-nous d'ajouter : inertie coupable! Car la première de toutes les vérités, c'est que la vie est une lutte. La *Genèse* l'annonce : « *In sudore vultus tui vesceris* [3] ! » Un proverbe vulgaire va répétant : « *Aide-toi, le ciel t'aidera* [4]. »

151. Entre l'abîme où tombe un rationalisme exclusif, et les nuages où se perd un illuminisme ébloui, suivons le conseil de Dédale à Icare :

..... *inter utrumque tene.*

Vassaux révoltés, ne représentons pas l'architecte suprême dormant immobile à côté des sphères, après avoir donné la chiquenaude qui les a mises en mouvement [5]. Mais pourtant, travailleurs soumis, ne nous endormons pas avant la fin de la journée. Sachons que le devoir, dans ce monde, « est de combattre plus

[1] *Pensées.* — Comparez Charron, qui a dit à peu près de même.

[2] Voir l'éloquente leçon 5e de M. Cousin, dans l'ouvrage intitulé : *Le Vrai, le beau, le bien.*

[3] *Genèse*, chap. III, § 2, vers. 19. — « Homo nascitur ad laborem, ut avis ad volatum. » (Job, cap. V, § 1, vers. 7.)

[4] On dit dans le pays basque : « Dieu est bon ouvrier; cependant il veut « qu'on l'aide. » (Ferdinand Denis, *Le Brahme voyageur.*)

[5] Expression de Pascal. « Je ne puis, disait-il, pardonner à Descartes. « Il voudrait bien, dans toute sa philosophie, se passer de Dieu. Mais il n'a « pu s'empêcher de lui accorder une chiquenaude, pour mettre le monde « en mouvement. Après cela, il n'a plus que faire de Dieu. » — M. l'abbé Gratry (*De la connaissance de Dieu*) signale l'injustice de l'accusation de Pascal contre Descartes.

« encore que de vaincre... que le repos dans l'amour « ne peut être tout au plus qu'une halte dans la car- « rière, une trève dans la lutte, ou plutôt une autre « manière de combattre [1]. » Si le mysticisme *in tuto*, que Bossuet oppose au quiétisme, prêche le repos, « ce « repos c'est un acte, le plus parfait de tous les actes, « qui, loin d'être l'inaction, nous met pour ainsi dire « tout en action pour Dieu. » S'il parle de la mort, « cette mort n'est pas l'anéantissement de notre « âme ou de ses facultés, c'est l'anéantissement de « l'égoïsme [2]. »

Cherchons le vrai au milieu des deux opinions extrêmes. En donnant la liberté à un être fini, Dieu la lui a donnée finie! Il doit exister un point d'intersection où la tutelle octroyée à notre raison se croise avec la tutelle conservée par la puissance divine; où se concilient, sauvegardées dans une proportion légitime, cette liberté limitée et cette illimitée majesté [3].

152. Homme, poursuis ta tâche avec courage! Peut-être ce point d'intersection t'apparaîtra. Suppose un

[1] M. Cousin, *Le Vrai, le beau, le bien*, 5e leçon.

[2] Bossuet (cité par M. l'abbé Gratry, *De la connaissance de Dieu*, tome I, pag. 334, 429, etc.)

[3] L'histoire de la philosophie est éminemment curieuse. Pour la faire utile, il faudrait ne pas se borner à passer en revue les apparitions successives des systèmes différents tour à tour enseignés dans les siècles passés. Je trouve beaucoup plus spirituel qu'exact ce passage de Sainte-Beuve (*Port-Royal*, liv. II, pag. 374) : « L'esprit humain a, je le crois, une « infinité de manières différentes de faire le tour de sa loge et d'en fureter « les coins; mais elles peuvent se rapporter à quatre ou cinq principales. « Ce qui a fait dire qu'en matière de philosophie, et si on ne s'élève pas au- « delà, l'humanité joue aux quatre coins changés. »

Pour moi, si j'entreprenais ce grand ouvrage, je ferais tourner tous les systèmes philosophiques sur un seul pivot, savoir, sur l'examen de la manière dont tous ces systèmes ont compris la liberté de l'homme. Tout est là.

instant que tu es arrivé dans le lointain des âges, au jour annoncé par Bacon (*transibunt dies, augebitur scientia*), où toutes les sciences que tu explores auront dit leur dernier mot. Quand tu auras forcé l'univers à te révéler toutes les lois physiques et morales, quand la souffrance et le désordre résultant de la violation de toute loi, le bonheur et l'ordre résultant de l'accomplissement de toute loi se montreront sans obscurité à ton intelligence..... Alors dis-moi, que fera ta liberté? Crois-tu qu'elle osera encore hésiter entre le bien et le mal ainsi mis à découvert? S'il était possible qu'il n'y eût plus que « les nuages de nos pas- « sions sur le soleil divin[1], » l'action de Dieu sur cette liberté ne se montrerait-elle pas tout entière par le seul déploiement du merveilleux panorama de la vérité[2]?

153. Mais de cet avenir à peine entrevu, retombons dans le présent. Dans le présent, ignorance, perplexités, misères... Eh bien, au milieu de cet état transitoire, chaque âme passant dans ce monde n'a-t-elle rien à attendre de Dieu? Elle ne peut le croire, car elle souffre. Elle jette un cri vers lui. Ce cri, c'est la prière. C'est la demande d'un peu de lumière pour savoir, d'un peu de force pour lutter, d'un peu de consolation pour se résigner.

154. C'est ici que la philosophie arrive à cette

[1] M. l'abbé Gratry, *De la connaissance de Dieu.*

[2] « Les choses tout à fait mauvaises, on ne les veut pas, » dit Platon (*Gorgias*, traduction de M. Cousin).

« Il suffit de bien juger pour bien faire... *Omnis peccans est ignorans.*
(DESCARTES.)

partie d'elle-même que nous avons appelée *religion*[1]. Sans cette partie, elle est incomplète. La raison qui s'est bien comprise ne peut croire que tout lien soit brisé entre elle et son auteur. Dire à l'homme, *tu peux tout, même forcer la main à Dieu*, c'est lui inspirer un dangereux orgueil. Sans le décourager, sans nier les mérites du bon usage de la liberté, ne faut-il pas lui laisser entrevoir quelque chose à obtenir de la bonté du père des humains?

Les plus haut placés entre les philosophes ont aperçu cette nécessité. Platon, dans *le Ménon*, rapporte la vertu à la grâce[2]. Écoutons, parmi les jurisconsultes proprement dits, Puffendorff : « Si « Dieu devient en quelque manière débiteur des hom- « mes, ce n'est jamais qu'en vertu d'une pro- « messe gratuite[3]. » Et Descartes fait aussi cet aveu : « Nous ne pouvons ne pas croire que toute « chose dépende de Dieu, et que par conséquent notre « libre arbitre n'en est pas exempt[4]. »

155. Mais ce lien entre le Créateur et la créature, ce lien révélé par ce qu'on appelle la foi naturelle[5],

[1] Les premiers chrétiens appelaient la religion *philosophie*.

Religion, *quod ligat* : « Ce qui rattache le fini à l'infini, » suivant saint Augustin, ou « ce qui rallie et unit ensemble les hommes, que leurs pas- « sions rendaient sauvages... » suivant Fénelon.

[2] Analyse d'une leçon de M. Adolphe Garnier, par M. Rigault. (*Journal des Débats* du 8 mars 1855.)

Montesquieu (*Esprit des lois*, liv. X) emprunte aussi cette pensée à Platon : « Ceux-là sont impies envers les dieux qui nient leur existence, ou « qui l'accordent, mais soutiennent qu'ils ne se mêlent pas des choses « d'ici-bas. »

[3] *Droit de la nature et des gens* (liv. I, chap. IX, § 5.)

[4] Lettre VII à la princesse Palatine. Édition Garnier.

[5] Voir M. l'abbé Gratry, *De la connaissance de Dieu*, partie II, chap. III.

quelle étendue a-t-il? Il n'est pas de question plus fondamentale que celle-là. Bossuet la pose en disant : « L'homme s'agite et Dieu le mène[1]; » mais qui la résoudra? Elle divisait, chez les Juifs, les pharisiens et les sadducéens, comme chez les mahométans elle divise les sectateurs d'Omar et ceux d'Ali[2]. C'est par elle évidemment que la raison, sentant son impuissance, arrive à reconnaître « la possibilité, « l'utilité et la nécessité d'une révélation divine[3]. »

Qu'il nous suffise d'avoir ainsi montré par quel chemin la raison droite arrive à la religion naturelle, puis à la révélée. Il appartient aux apôtres de cette religion révélée de formuler plus complétement la conciliation de la liberté et de la grâce. Difficile est cette conciliation. Après avoir combattu les Manichéens qui donnaient trop peu au libre arbitre, saint Augustin combattit Pélage qui donnait trop à ce libre arbitre. Il mérita le nom de docteur de la grâce en faisant pencher du côté de celle-ci la balance. — Saint Thomas d'Aquin la fit pencher plus encore, et trouva pour adversaires les Franciscains et d'autres théologiens. — Calvin fit de l'homme un instrument passif de la volonté divine. Luther fut moins absolu. Les successeurs de Calvin eux-mêmes abandonnèrent sa

[1] « Mot profond et vrai, s'il veut dire que l'homme ne peut point con- « trarier les desseins de Dieu en abusant de la liberté, et qu'il servira « malgré lui l'ordre du monde par ses malheurs et son expiation! »
(M. Laboulaye, *Journal des Débats* du 5 mars 1854.)

[2] Le Coran dit, comme l'Église chrétienne, que « la foi est une faveur « de Dieu, qu'il l'accorde à qui il veut. » (Chap. xlii : *l'Assemblée*, vers. 4).

[3] Perrone, ii, 1308, cité par M. l'abbé Gratry (*De la connaissance de Dieu*, partie II, chap. iv).

doctrine. — Molina et Suarez prêchèrent la conciliation de la grâce avec la liberté. On sait leur lutte contre les Jansénistes et la condamnation de ces derniers par les décisions pontificales des années 1653, 1656 et 1665. — Chaque fois que ce problème s'agite, l'humanité sent s'agiter sa destinée tout entière. Qu'elle se repose dans ce terme moyen enseigné par l'Église : La grâce n'impose aucune violence au libre arbitre[1]; le libre arbitre est impuissant s'il n'est aidé.

Nous n'avons pas à approfondir cette grande question. Mais puisqu'à chaque découverte que feront les sciences, doit apparaître un des rayons qui illumineront ces mystères, essayons humblement d'apporter notre tribut en éclairant, s'il se peut, la direction de la liberté, de cette incontestable liberté, « qui s'étend « aussi loin que Dieu l'a voulu, limitée par la destina- «tion que Dieu lui a donnée[2]. »

« [1] Gratiæ efficacia nullum infert homini necessitatem : sed homo liber « est in actibus salutaribus. »

(M. l'abbé GRATRY, *Compendium fidei catholicæ;* à la fin du *Traité de la connaissance de Dieu.*)

« La volonté peut résister à la grâce : sans cela je n'aurais aucun mérite « ni aucun démérite. C'est le principe de toute morale. »

(FÉNELON, *De l'existence de Dieu.*)

[2] Stahl, cité par M. Tillard, *Analyse, classement et nomenclature des divers ordres de lois et de phénomènes moraux et politiques*, § 9.

LIVRE V.

CINQUIÈME DEGRÉ DE LA FOI AU DEVOIR.

FOI A L'EXISTENCE SPÉCIALE DU DEVOIR. — REJET DES SYSTÈMES QUI CONFONDENT LE DEVOIR AVEC L'ORDRE ARBITRAIRE IMPOSÉ PAR LA FORCE, CRÉÉ PAR LA CONVENTION, OU TRACÉ PAR L'AUTORITÉ.

« La parole mauvaise est comme un arbre mauvais.
« Elle est à fleur de terre et n'a pas de stabilité.»
(*Le Coran*, chap. XIV : *Abraham, la paix soit avec lui* ; vers. 31.)

156. Objet de ce livre. — Rejet de trois systèmes qui refusent une existence spéciale au devoir.
157. 1er système : Devoir confondu avec l'ordre arbitraire imposé par la force.
158. Allégation de la nécessité de la force, pour détruire un prétendu état naturel d'hostilité entre les hommes.
159. Réfutation de ce premier système. — Cercle vicieux dans lequel il tourne.
160. 2e système : Devoir confondu avec l'ordre arbitraire créé par la convention.
161. Subdivisions de ce 2e système.
162. Réfutation de ce deuxième système. — Cercle vicieux dans lequel il tourne.
163. 3e système : Devoir confondu avec l'ordre arbitraire créé par l'autorité. — Se confond avec les précédents, si l'on suppose l'autorité humaine.
164. Se distingue des précédents, si l'on suppose l'autorité divine. — Devoir présenté comme la volonté arbitraire de Dieu.
165. Réfutation de ce troisième système — Il blesse l'idée des perfections de Dieu.
166. La souveraineté est la réunion de la puissance, de la sagesse et de la bonté.
167. Devoir : loi qui résulte de tous les caractères de la souveraineté de Dieu.
168. Conséquence du rejet des trois systèmes précédents. — Affirmation de l'existence spéciale du devoir.
169. Sentiment général de l'humanité dans ce sens.
170. Actes de l'humanité, conformes à ce sentiment.
171. Langage de l'humanité, conforme à ce sentiment.

156. Le sens intime nous a convaincus « que nous « sommes, que nous pouvons, que nous savons, que

« nous voulons[1]. » Ces quatre vérités ne nous suffisent point encore.—Tout en paraissant se réveiller du sommeil où le scepticisme, le panthéisme et le fatalisme ont menacé de le plonger, l'esprit peut encore rester sous l'empire d'une funeste erreur. Sans nier précisément je ne sais quel Dieu et quelle humanité, on peut se retrancher dans une négation subsidiaire du devoir. Il suffit pour cela de soutenir que cette expression, *le devoir*, n'a aucun sens spécial; que ce qu'elle prétend indiquer, chimère inintelligible[2], se confond avec l'ordre arbitraire imposé par la force, créé par la convention, ou tracé par l'autorité.

157. Premier système. — *Devoir confondu avec l'ordre arbitraire imposé par la force.* — Telle était la doctrine de quelques sophistes grecs, tels que Caliclès[3], Archélaüs[4] (maître de Socrate, renié par son élève), Carnéades[5], Aristippe[6], Thrasimaque, qui, au témoignage de Platon, définissait le devoir *ce qui plait au plus puissant.* Parmi les philosophes modernes qui ont soutenu cette thèse, il faut placer en première ligne Hobbes.

Pour imposer comme règle *ce qui lui plait*, le plus

[1] Campanella. — Voy. Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, § 321.

[2] « Nec natura potest justo secernere iniquum. » (Horat.)

Montaigne dit en se moquant des prétendues lois naturelles : « Qu'on « m'en montre, pour voir, une de cette condition ! » Mais nous le verrons se contredire.

[3] In *Gorgia*, Platonis.

[4] Du moins d'après la manière dont Bayle explique le passage du liv. II de *Diog. Laert.* qui le concerne.

[5] *Diogen. Laert.*, lib. II.

[6] Cic., *De Rep.*, III, 5, 15. — Lactance, *Instit. div.*, lib. V, cap. xvii. — *Diog. Laert.*, lib. IX.

puissant procède ou par la force ouverte proprement dite, ou par la ruse, force dissimulée... Usurpation violente des conquérants, ou fraude ambitieuse des tyrans, voilà l'histoire de la création des États. Alexandre gagne des batailles ; Numa feint des entretiens avec Egérie ; Lycurgue fait confirmer ses lois par Apollon Pythien ; Mahomet se dit prophète... D'autres, comme eux, « fabriquent de leurs mains un Dieu « avec de l'argile, et quand ils l'ont fait, feignent de « l'adorer pour que nous l'adorions après eux[1]. »

158. Faut-il les blâmer? Oui, répond-on, si c'est par des vues d'intérêt personnel qu'ils agissent; non, s'ils ont compris que c'est le moyen de rendre service à l'humanité. Dans l'état de nature, suivant Hobbes, l'homme appelle purement et simplement « bon ce « qui lui plait et mauvais ce qui lui déplait[2]. » Il est pour son semblable ce qu'un loup est pour un loup. Il est même plus féroce que le loup, l'ours et le serpent, inoffensifs en général pour ceux de leur espèce. Extermination réciproque, voilà l'état antésocial. Chacun a contre tous le droit de tout avoir et de tout faire[3]. Grâces soient donc rendues aux plus entreprenants et aux plus habiles, qui créent la société pour remédier à une situation auparavant intolérable!

[1] Jules Simon, *Le Devoir.* — Comparez Montaigne (*Essais*, liv. II, chap. XVI).

[2] Hobbes, *De nat. hum.* — *De cive.*

[3] Hobbes, *De cive.*
Rousseau reconnait également à l'homme, dans l'état de nature, un droit illimité à ce qui lui est nécessaire, même à tout ce qui le tente. Il peut ne laisser à autrui que ce qui lui est inutile. (*Contrat social.*)

Ils imposent aux passions une crainte salutaire[1]. Ils profitent au besoin des vices eux-mêmes pour « les « faire tourner au profit de la société[2]. »

159. Repoussons tout d'abord ce premier système. Le devoir n'est pas l'ordre arbitraire établi par la force. J'en prends à témoin le bon sens vulgaire. Quand le bon sens vulgaire prononce ce mot *droit du plus fort*, c'est par ironie et pour signifier le non-droit. Ce même mot, dit un auteur, « fait pitié dans la bou- « che de ceux qui le prononcent gravement[3].

Acceptons-le pourtant un moment. — Mettons à l'œuvre le plus puissant. Qu'il dicte *ce qui lui plait!* Bienveillant, il songera au bonheur de ses peuples. Égoïste, il ne pourra pas toujours l'oublier; un regard paternel tombera parfois de ses yeux. Alors *que sera ce qui plaira au plus puissant dans l'intérêt de ce peuple*, sinon la recherche d'un but autre que la satisfaction du caprice du monarque[4]? C'est qu'en effet ce but existe; c'est que l'état naturel des hommes est la bienveillance et non pas la guerre[5]. Et c'est cet état na-

[1] Comp. Modestin (fr. 40, Dig. *De legib.*, lib. I, tit. III), indiquant comme source de la loi la nécessité (*necessitas*).

[2] « Mandeville (dans la fable des *Abeilles*) s'est mis à la torture pour « prouver que les vices particuliers tournent au profit de la société. » (D'HOLBACH, *Morale universelle.*)

[3] Hubner, *Histoire du droit naturel*, part. II, pag. 5.

[4] « Les lois ne sont pas de purs actes de puissance... Le législateur « exerce moins une autorité qu'un sacerdoce. » (PORTALIS.)

[5] Puffendorff (*Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. II, § 9) s'exprime ainsi sur le prétendu état naturel de guerre entre les hommes, signalé par Hobbes : « Jamais il n'y eut de terme plus mal appliqué que celui de « *naturel*, pour désigner un état que produisent le mépris et l'abus du plus « naturel de tous les principes. »

Cumberland dit de même : «Manet itaque inconcussum quod initio posuí-

turel que la société doit organiser le mieux possible.

Qui oserait soutenir qu'on peut mettre dans une urne des codes rédigés à l'aventure [1], puis tirer au sort, et attendre des jeux du hasard le meilleur choix? Ne faut-il pas reconnaître au contraire que les rédacteurs de ces codes, avant de les mettre dans l'urne, les auront formulés sous l'empire d'une pensée supérieure qui se distingue parfaitement de son résultat matériel, l'ordre? Ainsi, faire du devoir *la créature de la loi positive* [2], c'est tomber dans un cercle vicieux. C'est purement et simplement déplacer le juge de la question, en renvoyant des gouvernés aux gouvernants la recherche de ces principes « *antérieurs* « *et supérieurs* » aux lois positives [3], « de ces règles « d'égalité et de proportion qui ne sont pas moins fon- « dées dans la nature immuable des choses et dans les « idées de l'entendement humain, que les principes de « l'arithmétique et de la géométrie [4]. » On sait par cœur ce mot de Montesquieu [5] : « Dire qu'il n'y a rien « de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défen- « dent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on ait « fait le cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux. »

« mus, inesse hominibus, hoc ipso quod sint animalia, propensiones saltem « tales ad benevolentiam erga alios, quales sunt in cæteris animalibus « erga alia sibi congenera. » (*De legibus naturæ*, chap. II, § 22.)

[1] « *Le pâtissage des premières lois qui nous tombent en mains*, » comme dit Montaigne.

[2] Expression de Bentham.

[3] *Constitution française de 1848*, art. 3.

« L'idée générale du droit, loin de dériver de celle de la loi et de l'État, « lui est antérieure et supérieure. »

(AHRENS, *Cours de droit naturel*, chap. IV.)

[4] Leibnitz, *Monita quædam ad Puffendorffii principia.*

[5] *Esprit des lois*, liv. I, chap. I.

160. Second système. — *Devoir confondu avec l'ordre arbitraire créé par la convention.*—Ce second système a été proposé par des philosophes moins oublieux que les sophistes grecs du respect de la dignité humaine. Si, comme ces sophistes, ils font de la distinction du bien et du mal une œuvre arbitraire, du moins ils en confient la création à l'imagination artistique de l'homme exerçant spontanément sa fantaisie.

161. Les uns représentent les peuples établissant, par convention tacite, des usages artificiels que l'habitude consolide et que l'éducation transmet de génération en génération. D'autres nous les montrent entrant en société par une convention expresse.—Cette convention peut être supposée de trois manières différentes : soit entre un peuple et un despote en faveur duquel ce peuple abdique toute sa volonté [1]; soit entre un peuple et un souverain constitutionnel s'obligeant à respecter certaines conditions de son élévation au trône [2]; soit entre les membres de la nation eux-mêmes s'unissant sous certaines conditions [3]. — Cette dernière théorie a été celle du XVIIIe siècle : elle a été une occasion de progrès. On en faisait une arme puissante pour prêcher l'égalité, combattre les priviléges, réclamer la réforme des lois criminelles. On démontrait « que la nécessité seule ayant contraint chaque homme « à céder une portion de sa liberté, il n'en avait en- « tendu mettre dans le dépôt commun que la plus

[1] Hobbes.

[2] Locke. — « Sinon, non, » comme disaient les États d'Arragon.

[3] Rousseau.

« petite portion possible..... Mais si cette théorie fut « utile pour détruire, elle devait être impuissante « pour créer[1]. » C'est en s'appuyant plus ou moins étourdiment sur elle qu'on est arrivé à oublier la raison d'être de la loi pour ne plus voir que son existence. Alors on a donné cette définition vide de tout sens : « La loi est l'expression de la volonté géné- « rale[2], » ou l'on a dit un peu mieux, mais mal encore : « La loi est une règle tracée par une auto- « rité à laquelle on est tenu d'obéir. »

162. Reconnaissons que fonder le devoir sur la convention, c'est intéresser à l'observer un sentiment compris par les intelligences les plus étroites et respecté même chez les bandits : le sentiment de loyauté qui garde la foi donnée. — Mais d'autre part, admettre ce système c'est commencer par une erreur de fait, pour finir par un cercle vicieux. L'erreur de fait consiste à fonder la société sur une base dont elle n'a pas besoin, la convention. La société, comme nous le verrons plus loin, a de tout temps existé sans convention. La sociabilité est un caractère essentiel de l'être humain. — Mais supposons qu'en réalité la convention ait été nécessaire pour établir la société. Faire sortir le droit de la convention c'est tourner dans un cercle vicieux. D'où

[1] Boisseau, *Des Peines* (thèse soutenue devant la Faculté de droit de Paris).

[2] Rousseau, Destutt de Tracy, etc., etc.

Comparez les mots *commune præceptum*, *communis reipublicæ sponsio*, employés par Papinien (fr. 1, Dig. *De legib.*, lib. I, tit. III). — Aj. Modestin (fr. 40, *eodem*), qui indique comme source de la loi *le consentement* (*consensus*).

sort la convention elle-même? Voilà ce qu'il reste à savoir. Elle a décrété un certain ordre : soit. Mais pour cela, quelle lumière l'a éclairée? Par quelle idée préconçue la société a-t-elle été conduite en choisissant tel despote plutôt que tel autre, pour lui confier comme au plus digne ses destinées; ou en traçant au roi constitutionnel la charte qu'il doit suivre; ou en écrivant entre les nationaux les pages du pacte social? Ne voit-on pas qu'il a fallu à la convention, pour l'inspirer, une direction supérieure (*non hominum ingeniis excogitata*)[1]? et cette direction, que peut-elle être, sinon « la raison humaine gouvernant les peuples « de la terre[2]? »

Ajoutons ce dilemme : Ou il faut reconnaître des lois antérieures à la convention, quand ce ne serait que la loi du respect de la convention[3], ou, « s'il n'y a pas de « droit antérieur aux conventions, il ne peut pas y en « avoir en vertu des conventions..... Si la nature a « donné à chacun le droit de faire ce qu'il veut, quel « que soit le tort qui puisse en résulter pour les au- « tres, le traité par lequel on renonce à ce droit est « contraire à la nature, par conséquent on est dis- « pensé de l'observer[4]. » Comment aurait-on pu aliéner le devoir de conserver sa vie et sa liberté? Comment surtout la génération qui a fait le contrat social

[1] Cic., *De legibus*.

[2] Montesquieu, *Esprit des lois*.

[3] Bénard, *Précis de philosophie* (Morale, chap. III).

[4] Pestel, *Fundamenta justitiæ naturalis*, traduit du latin sur la deuxième édition (partie II, section VIII, nº 303).

aurait-elle pu enchaîner, par cette aliénation, la génération suivante[1]?

163. Troisième système. — *Devoir confondu avec l'ordre arbitraire créé par l'autorité.* — Entendons-nous d'abord sur le mot *autorité*. Si l'on veut désigner l'autorité des législateurs humains, ce troisième système se confond avec les deux précédents. Les législateurs humains sont supposés avoir pris l'autorité par la force, ou l'avoir reçue de la convention.

164. Mais si l'on remonte jusqu'à l'autorité divine, alors se présente une théorie à examiner. Cette théorie fait du devoir la volonté arbitraire de Dieu.

Anaxagore disait, Gerson a répété : « Dieu ne veut « pas certaines actions parce qu'elles sont bonnes, « mais elles sont bonnes parce qu'il les veut; de « même que d'autres sont mauvaises parce qu'il les « défend[2]. » Barbeyrac[3] se rapproche de ce sentiment, qui constitue une des subdivisions du mysticisme. M. de Bonald s'en est inspiré dans cette définition : « La loi est la volonté de Dieu et la règle de « l'homme. » — Pour soutenir ce système, on commence par poser ce prétendu principe, « qu'on ne « peut se tracer à soi-même une obligation[4]. » On

[1] Voir dans Comte, *Traité de législation* (liv. I, chap. VI), la réfutation du système du *Contrat social.*

[2] *Dictionnaire des sciences philosophiques*, t. II. (Article de M. Jourdain sur Gerson).

[3] Voir les remarques de Barbeyrac sur le petit ouvrage de Leibnitz : *Monita quædam ad Puffendorffii principia.*

[4] Barbeyrac, *loc. cit.*

« Nemo sibi debet. Hoc verbum *debere* non habet nisi inter duos locum.» (Senec.)

applique d'abord ce principe à l'homme en disant que sa raison c'est lui-même, qu'ainsi elle ne peut rien lui ordonner. On le force à remonter à la volonté d'un supérieur, donc à celle de Dieu, pour trouver le fondement de l'obligation. Cela fait, il faut s'arrêter. En effet, Dieu, en face de lui-même et « dans son éter-« nelle génération..... ne pouvant se diviser en supé-« rieur et en inférieur..... n'a point de loi propre-« ment dite[1], » si ce n'est celle de sa volonté.

165. Nous répondons avec Leibnitz : « Étrange « maxime de ceux qui, fondant toute obligation sur « la contrainte, prennent la puissance pour la me-« sure du droit[2] ! » — « On ne peut pas plus sou-« tenir que la justice et la bonté dépendent de la « volonté divine, qu'on ne peut dire que la vérité « en dépend aussi : paradoxe inouï qui est échappé « à Descartes! Comme si la raison pourquoi un « triangle a trois côtés, ou pourquoi deux choses con-« tradictoires sont incompatibles, ou enfin pourquoi « Dieu lui-même existe, c'était parce que Dieu l'a « ainsi voulu! Exemple remarquable qui prouve que « les grands hommes peuvent tomber dans de grandes « erreurs[3]. »

Mais, dira-t-on, les lois morales ne sont que parce que Dieu est. Eh sans doute! Comme celles de l'élec-

[1] M. l'abbé Bautain, *Philosophie morale* (t. II, partie théorique, chap. III, § 33).

[2] Leibnitz, *Théodicée* (préface).

« Fonder le bien sur l'obligation au lieu de fonder l'obligation sur le bien, « c'est prendre l'effet pour la cause, c'est tirer le principe de la consé-« quence. » (Cousin, *Le Vrai, le beau, le bien*, 14e leçon.)

[3] Leibnitz, *Monita quædam ad Puffendorffii principia.*

tricité, du sommeil, de la faim et de la soif. Mais conclure de là que les lois morales sont la fantaisie du caprice de Dieu, c'est ne pas comprendre la souveraineté.

166. La souveraineté n'est pas dans l'idée isolée de l'autorité. Burlamaqui la représente exactement comme « l'alliance de la puissance, de la sagesse et « de la bonté. » Cicéron la nomme « *imperandi* « *prohibendique sapientia*[1]. » A la souveraineté de Dieu, l'Écriture rend cet hommage : « *Omnia in sa-* « *pientia fecisti*[2]. »

167. Ainsi, pour respecter la perfection de l'indépendance de Dieu, n'absorbons pas dans celle-là toutes les autres. Nous avons lu quelque part : « Dieu « peut sans injustice condamner un innocent, puis- « que, dans cette supposition, il pourrait par sa « volonté rendre telle chose juste. » Mais, avec Leibnitz[3], avec Grotius[4], avec saint Augustin[5], nous repoussons ces téméraires allégations. — Au mysticisme de Scot et d'Occam qui fait résulter le bien de la volonté de Dieu, nous préférons le mysticisme de saint Thomas qui fait résulter le bien de la sainteté et de la justice essentielle de Dieu[6].

[1] *De legibus.*
« L'autorité morale est la grande fée qui produit l'obéissance. »
(Roussel, *Encyclopédie du droit*, Ire partie, Ire section, no 4.)

[2] *Psalm.*, 103, vers. 24.

[3] *Monita quædam ad Puffendorffii principia.*

[4] « Si Deus insontem jubet occidi, lex naturæ non mutabitur. »
(Klenckius, *Institutiones juris naturalis*, d'après Grotius.)

[5] *Epist.* cvi.

[6] Consultez M. Charma, *Notice sur saint Anselme* (page 252, note 152).

Nous reprochera-t-on de créer une sorte de fatalité du bien, identique à Dieu lui-même? Nous répondrons que nous y sommes autorisé par les plus grands esprits. Pascal[1], d'après l'Ecriture[2], ose reconnaître *des devoirs de Dieu*, qui lui défendent de nous tromper. Leibnitz parle de la nécessité morale qui oblige Dieu à produire toujours le meilleur. Mallebranche le regarde comme ne pouvant suivre que les voies les plus simples. Burlamaqui[3] appelle « *impuissance faussement nommée*, « la glorieuse nécessité de ne pouvoir se démentir lui-« même. » Quand Socrate demande à Eutyphron : « si le saint est aimé des dieux parce qu'il est saint, « ou s'il est saint parce qu'il est aimé des dieux, » la réponse du sage Athénien est-elle douteuse? Et quand Bossuet a écrit : « Dieu lui-même a besoin d'a-« voir raison; le bien n'est pas tel parce qu'il le veut, « mais il le veut au contraire parce qu'il est bien; » la logique sublime de l'orateur a-t-elle cru blasphémer?

168. Conclusion du rejet des trois systèmes précédents. — *Affirmation de l'existence spéciale du devoir.* — Admis dans un moment de lassitude par la raison inattentive, les trois systèmes que nous venons de réfuter donnent au devoir une base illusoire. Ainsi le système indien donne à la terre une base impossible en la faisant reposer sur un éléphant, l'éléphant sur

[1] « Il y a un devoir réciproque entre Dieu et les hommes. » (Pascal, *Pensées.*)

[2] « *Quid est quod debui ultra?* » (Isaïe, chap. v, § 1, vers 4.) — « *Arguite « me!* » (Isaïe, chap. i, § 11, vers 18.)

[3] *Principes du droit naturel* (partie II).

une tortue et la tortue sur rien [1]. Repoussons ces erreurs.

Croyons à l'existence spéciale du devoir. L'humanité tout entière pense, agit, parle sous l'impression de cette croyance.

169. L'humanité pense sous l'impression de la foi au devoir. — D'une part elle inflige le blâme à celui qui nuit au prochain, et elle croit au remords dont il est déchiré. « Ces sentiments ne sont pas un instinct « de la peur, réaction de l'égoïsme, que cause la « perspective d'un danger pour nous-mêmes; car « nous pouvons être parfaitement à l'abri et le savoir. « Ce n'est pas non plus pitié pour la victime, puisque, « si le coupable était fou, quand nous l'apprenons, « toute émotion s'efface [2]. » — D'autre part l'humanité réserve à celui qui rend ce qu'il doit au prochain l'estime, la louange, le respect, l'admiration; elle croit en outre qu'il a le contentement de lui-même.

170. L'humanité agit sous l'impression de la foi au devoir. — Prenons-la sur le fait. Nous la voyons se scinder en nations. Dans chaque nation, on confie à certains mandataires, appelés législateurs, le soin d'étudier les applications du devoir et de les formuler en règles. Les applications que la société proclame ainsi prennent le nom d'*obligations;* celles qu'elle oublie ou qu'elle omet à dessein de proclamer gardent le nom de *devoirs proprement dits*. Les premières sont garanties par une sanction intérieure et extérieure,

[1] Comte, *Traité de législation* (liv. I, chap. VI).

[2] Boisseau, *Des Peines* (Thèse soutenue à la Faculté de droit de Paris).

les autres par une sanction intérieure seulement. Mentionnons ici ce point, sur lequel nous reviendrons plus d'une fois.

171. Enfin, l'humanité parle sous l'impression de la foi au devoir. — A côté des mots *devoir*, *direction de la liberté*, elle multiplie les synonymes pour exprimer son idée la plus chère [1]. Citons notamment les locutions : 1° *lois proprement dites*, ou *lois*; 2° *distinction du bien et du mal moral*; 3° *distinction du bien et du mal proprement dits*; 4° *distinction du bien et du mal*.

1° *Lois proprement dites*, ou *lois*. — Nous avons vu précédemment la grande généralité du mot *lois*.

Or les lois se divisent en deux grandes classes : les lois physiques, irrésistibles, qui régissent fatalement les êtres matériels, grains de sable du rivage des mers, ou soleils éclairant des mondes; et les lois morales, non irrésistibles, qui montrent à la volonté intelligente une route dont elle est maîtresse de s'écarter.

Les lois morales, sans doute à cause de leur importance qui les élève au dessus de toutes autres, ont été abusivement désignées sous le nom de *lois proprement dites*, et même sous le nom de *lois* sans autre addition.

2° *Distinction du bien et du mal moral*; 3° *du bien et du mal proprement dits*; 4° *du bien et du mal*. — De même que les lois sont physiques ou morales, de même l'observation ou la violation des lois

[1] « Connaissez-vous une langue, un peuple, qui ne possède le mot de « *vertu désintéressée?* » (Cousin, *Le Vrai, le beau, le bien*, 11e leçon.)

physiques produit *le bien* ou *le mal physique*, et l'observation ou la violation des lois morales produit *le bien* ou *le mal moral*. — Et, de même qu'on a donné aux lois morales le nom de *lois proprement dites*, ou de *lois* sans autre addition, on a donné au bien et au mal moral, à l'observation ou à la violation du devoir, le nom de *bien* et *mal proprement dits*, ou de *bien* et de *mal* sans autre addition [1]. Nous ne pouvons blâmer cette manière de parler. Un grand enseignement philosophique s'y trouve : c'est que le degré le plus saillant du mal, est la dépravation de l'être libre, dépravation qui consiste à préférer avec discernement la direction mauvaise à la direction bonne de sa liberté.

[1] On se sert encore, pour désigner la distinction du bien et du mal, de l'expression : *distinction du juste et de l'injuste*. Il vaudrait mieux l'éviter.

La justice et l'injustice sont, comme nous le verrons, des états de l'âme. C'est l'homme qui est juste ou injuste. En appelant *le juste* l'ensemble de la conduite de l'homme juste, et *l'injuste* l'ensemble de la conduite de l'homme injuste, on fait un abus de mots.

ÉPILOGUE

DE LA DEUXIÈME PARTIE.

I.

« Il ne faut pas que la guerre éclate parmi ceux qui « doivent enseigner à vivre en paix. »
(Droz, *Philosophie morale*, chap. IX.)

172. Foi au devoir : apparaît dans tous les systèmes philosophiques autres que les systèmes rejetés dans les cinq livres précédents.

172. Nous avons épuisé la liste des négations qu'il faut écarter pour constituer la foi au devoir.—Tous les systèmes philosophiques, quels qu'ils soient, dès qu'ils se relèvent de ces diverses négations, ne contiennent rien de contraire à cette foi.—Disons-mieux, ils s'appuient sur elle. Nous les verrons même plus loin, unanimes sur la formule générale du devoir écrite au fond de toutes les consciences, admettre le même principe du juste, et ne se séparer que dans les commentaires de la formule mise en application.

En conséquence, lecteur, comprenez bien en ce moment la limite de notre intolérance et de notre tolérance scientifiques. Que notre loyale déclaration

vous fasse prendre parti sur l'abandon ou sur la continuation de cette lecture.

Arrière, vous dont l'âme est attristée par les désolantes doctrines réfutées dans notre deuxième partie! Ce traité, œuvre de foi, ne vous est pas destiné! Voilà l'arrêt de notre intolérance! le seul qui se trouvera sous notre plume. — Nous regrettons de l'écrire, mais il est forcé. Scaliger nous en donne les considérants : « *Omnis non solum cessatio ignavia est,* « *sed etiam quærendi defatigatio existimari debet* « *turpissima, ubi id quod quæritur est pulcherri-* « *mum!* »

Mais vous qui méditez et espérez, qui vous proposez un but quelconque, vous êtes nos frères en science. Avec vous nous aurons à discuter des systèmes sur les objets du devoir, mais vous n'élevez nulle question préalable contre son existence. Aussi, que votre nom soit Épicuriens ou ascètes, stoïciens ou Fouriéristes, Benthamistes ou mystiques, matérialistes ou spiritualistes, sages d'Athènes ou Pères de l'Église, qui que vous soyez, raisonneurs honnêtes, nous vous écoutons tous et nous parlons à tous. Certes le choix entre vos doctrines ne nous sera pas indifférent! Nous saurons le faire avec fermeté. Mais nous n'en éconduirons aucune par une dédaigneuse fin de non-recevoir. Heureux quand, sous quelque ruine dédaignée, nous retrouverons un trésor oublié qu'avait amassé la pensée humaine! Plein de joie, chaque fois qu'en cherchant la science de rendre à chacun ce qui lui est dû, nous commencerons par rendre ce qui est dû aux amis de la vérité qui nous ont précédé!

Le cœur, autant que la logique, repousse les rivalités enfantées par l'orgueil entre les hommes qui s'occupent des mêmes études. « J'ai seul trouvé ce « qui est; tous les autres n'ont enseigné que l'er- « reur..... » Voilà ce que se dit tel penseur amoureux de ce qu'il a produit[1]. Hélas! bien faible est souvent la différence entre l'œuvre dans laquelle il se complaît et les œuvres que son dédain méprise. Plaignons-le! Quoi de plus doux pour l'homme éclairé que cette charité de l'intelligence, bien plus désireuse de trouver la douceur de l'accord que le triomphe de la vanité? Et d'ailleurs qui peut se flatter de prononcer le dernier mot de la science? Tout travail de l'homme peut-il être autre chose qu'un résultat provisoire attendant son complément du travail de demain[2]? — Eh bien! que ceux qui demain nous combattront imitent la courtoisie de nos débats avec ceux que nous combattons aujourd'hui! Loin d'eux et loin de nous ces accents de dédain ou de colère que n'évitent pas toujours les philosophes[3]!

Sous le bénéfice de ces observations, voyons ce qu'il nous reste à faire.

[1] « En général, les mots : *Cela est évident, cela est absurde*, sont des « mots d'écoliers. »

(Droz, *Philosophie morale*, chap. VII. — Ouvrage couronné par l'Académie française).

[2] « Un système est un voyage au pays de la vérité. Tous les voyageurs « s'égarent, et tous découvrent quelque chose. »

(De Bonald, *Dissertation sur la pensée de l'homme.*)

[3] Nous regrettons de voir M. Jules Simon céder à une indignation généreuse, mais irréfléchie, et, suivant nous, parfois injuste, en signalant entre certains adversaires et lui un abîme, là où souvent existe à peine une nuance légère d'opinions.

II.

« Deux choses instruisent l'homme de toute sa nature :
« l'instinct et l'expérience. » (PASCAL, *Pensées.*)

173. Indication de l'objet des deux parties suivantes.

173. Nous procédons lentement, lecteur, mais sûrement.

Notre première partie nous a montré l'idée du devoir. — Dans notre seconde partie, nous avons donné corps à l'idée en démontrant l'existence du devoir par de nombreux actes de foi, savoir : foi à l'intelligence, à Dieu, à la distinction du *moi* et du monde extérieur, à la liberté, enfin à une direction réfléchie que cette liberté doit recevoir de l'intelligence. — Par l'emploi de ces cinq postulats, le devoir se place résolument devant notre conviction comme une réalité à étudier.

Il faut maintenant décrire cette réalité.

Nous intitulons *Conscience du devoir* notre troisième partie, consacrée à décrire la nature, le premier principe et le mode d'action du devoir, révélés directement par le sens intime.

Nous intitulons *Science du devoir* notre quatrième partie, consacrée à analyser l'objet du devoir, cherché par le travail de toutes les facultés de l'intelligence, par l'emploi de tous les moyens de connaître.

TROISIÈME PARTIE.

CONSCIENCE DU DEVOIR.

« La philosophie n'étant que la raison, on ne peut « suivre en ce genre que la raison seule. »
(FÉNELON.)

174. Conscience du devoir : ensemble des notions données par le sens intime sur le devoir. — Mission du sens intime à cet égard reconnue par l'Eglise. — Identité de la révélation naturelle et de la révélation positive.
175. Distinction des enseignements absolus et des enseignements relatifs donnés par la conscience.
176. Division de cette 3e partie.

174. Nous entendons par *conscience du devoir* l'ensemble des notions immédiates fournies par le sens intime sur le devoir. Le sens intime, quand il donne ces notions, prend le nom de sens moral. Conscience du devoir et sens moral ne sont rien autre chose que la raison elle-même; la raison qui, après nous avoir donné directement l'existence du devoir, doit compléter son œuvre en rendant directement sensibles à nos yeux la nature du devoir, son premier principe et son mode d'action sur nous.

Cette mission ne lui est point contestée par la

partie spéciale de la philosophie qui prend le nom de religion. Citons une des plus récentes décisions de l'Église catholique : « *Hominem rationis exercitio fruentem,* « *hujus facultatis applicatione posse percipere aut* « *etiam demonstrare plures veritates metaphysicas* « *et morales, inter quas* EXISTENTIA DEI, ANIMÆ SPIRI- « TUALITAS, LIBERTAS ET IMMORTALITAS, ATQUE BONI ET « MALI DISTINCTIO, *etc., enumerantur*[1].» — Au surplus, signalé par la raison, le premier principe du devoir nous apparaîtra admirablement confirmé et résumé par l'Évangile. A défaut d'autres titres à l'estime, notre traité aura du moins ce bonheur de mettre en lumière l'identité, à cet égard, de la révélation naturelle et de la révélation positive.

175. Une des pensées principales de notre ouvrage est de distinguer, plus nettement qu'on ne le fait d'ordinaire, deux sortes d'enseignements donnés par la conscience. Les uns, absolus, sont les mêmes pour tous. Les autres, relatifs, sont différents dans les différents individus. Cette distinction apparaîtra par la division de notre troisième partie.

176. Voici l'énoncé général de cette division :

LIVRE I. Conscience du devoir. — Révélation absolue des caractères du devoir.

LIVRE II. Conscience du devoir. — Révélation absolue du premier principe du devoir.

LIVRE III. Conscience du devoir. — Sentiment relatif de l'amour du devoir.

[1] *Concile d'Amiens*, cap. XVI, § 3. — M. l'abbé Gratry, *De la connaissance de Dieu*, avant-propos.

LIVRE IV. Conscience du devoir. — Sentiment relatif du mérite et du démérite de nos actions.
LIVRE V. Conscience du devoir. — Connaissance relative des objets du devoir.
ÉPILOGUE de la troisième partie. — Existence d'une science complète et absolue du devoir.

LIVRE PREMIER.

CONSCIENCE DU DEVOIR. — RÉVÉLATION ABSOLUE DES CARACTÈRES DU DEVOIR.

177. Division de ce livre.

177. Souveraineté du devoir.—Diversité et indivisibilité des aspects du devoir. — Universalité de l'application du devoir. — Tels sont les trois caractères que nous allons successivement décrire.

TITRE PREMIER.

SOUVERAINETÉ DU DEVOIR.

« Connaissez-vous un être moral qui ne reconnaisse, « au fond de sa conscience, que la raison doit com- « mander à la passion? »
(COUSIN, *Le Vrai, le beau, le bien,* 1re leçon.)

178. La souveraineté du devoir diffère de l'empire de la force, du commandement de l'autorité, de l'influence du conseil, et du respect de la convention.

178. L'explication de ce premier caractère ne demande pas de longs développements. — La souveraineté du devoir est plus que l'empire de la force, plus que le commandement de l'autorité, plus que

l'influence du conseil, plus que le respect de la convention.

La force et l'autorité imposent un résultat. L'homme qui est obligé de l'accepter malgré son désir de s'y soustraire, ne fait acte ni de liberté, ni de foi, ni de raison. — Le conseil est demandé spontanément, soit à un supérieur, soit à un égal, soit à un inférieur. Celui qui le reçoit n'est point tenu de l'écouter. Si, n'étant pas certain qu'il soit bon, il le suit par confiance en celui qui l'a donné, il fait acte de liberté et de foi, mais non de raison. — La convention est conclue librement. Si elle est morale, elle produit le devoir. Si elle ne l'est pas, et que, par un faux point d'honneur, celui qui l'a consentie l'exécute, il fait acte de liberté, mais non de foi ni de raison.

La souveraineté du devoir ne s'impose pas à la faiblesse, comme la force et l'autorité. — Elle n'appelle pas la foi aveugle, comme le conseil. — Elle ne demande pas l'observation d'une prétendue bienséance, comme la convention qu'on a eu tort de faire. — Elle s'adresse directement à la raison et l'oblige par son propre assentiment. Le devoir « agit moralement sur le cœur et « le pénètre d'un sentiment particulier qui force les « hommes à blâmer eux-mêmes leur propre conduite, « et à se juger dignes de châtiment lorsqu'ils ne se « sont pas conformés à la règle prescrite; motif qui « seul est capable de donner à l'obligation assez de « force pour fléchir la volonté[1]. » — « D'une part, « l'intérêt fait appel à notre sensibilité, sans entraî-

[1] Puffendorff, *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. VI, § 5.

« ner notre raison. D'une autre part, un fait spécial, « *sui generis*, sollicite notre raison sans seulement « s'inquiéter de ce qui en résultera pour notre sensi- « bilité. Ce fait, qui réclame légitimement la direction « de l'existence,..... ce fait, en face duquel il fallait « que l'intérêt se vînt placer, comme l'ombre près de « la lumière, pour le faire mieux ressortir..... ce fait « qui nous lie sans nous enchaîner..... c'est le de- « voir[1]. »

TITRE II.

DIVERSITÉ ET INDIVISIBILITÉ DES ASPECTS DU DEVOIR.

« Dieu a lié étroitement les trois espèces de devoirs. »
(PESTEL, *Fundamenta justitiæ naturalis.*)
« Qui Deum amat, amat omnes. »
(LEIBNITZ, *Definitiones ethicæ.*)
« Si quis dixerit quoniam diligo Deum, et fratrem « suum oderit, mendax est. »
(SAINT JEAN, Ire épitre, chap. IV, vers. 20.)
« Qui seipsum lædit, vulnus infligit membro familiæ, « civitatis, humani generis... unde detrimentum patitur « omne systema. »
(CUMBERLAND, *De legibus naturæ*, cap. VII, § 3.)

179. Existence de trois classes de devoirs : envers Dieu, envers les autres êtres finis, envers nous-mêmes.
180. Indivisibilité de ces trois classes de devoirs.
181. Devoirs envers soi-même contenus dans les devoirs envers autrui.
182. Devoirs envers autrui contenus dans les devoirs envers soi-même.
183. Devoirs envers Dieu contenus dans les devoirs envers autrui et envers nous-mêmes : *et vice versâ*.

179. La distinction du *moi*, du monde extérieur et de Dieu, reconnue directement par la raison, produit

[1] Analyse du Cours de philosophie de M. Charma à la Faculté de Caen. *Revue des Cours publics*, n° du 30 septembre 1855).

la division de nos devoirs en trois classes : devoirs envers Dieu; devoirs envers les autres êtres finis; devoirs envers nous-mêmes.

Nous avons des devoirs envers Dieu, devoirs d'adoration et de reconnaissance. — Nous avons des devoirs envers les autres êtres finis, devoirs d'assistance. Ces devoirs sont de deux sortes : devoirs de ne pas leur nuire et devoirs de leur être utiles. Droz [1], d'après Samuel Clarke, reconnaît l'existence des uns et des autres envers toutes les espèces de créatures inertes, sensibles et raisonnables. « Le disciple fidèle de cette « morale bienfaisante, dit-il, traite un arbre comme « un être destiné à croître, à porter des fleurs, à don- « ner de l'ombre et des fruits, à se multiplier. Il prend « soin, dans l'occasion, de redresser sa tige, de le ren- « dre plus utile, plus beau, de confier à la terre les « germes qui le reproduiront. Il traite l'animal comme « un être aimant et sensible. Il se garde de le frapper « sans nécessité [2], veille à sa conservation et s'inter- « dit d'en exiger des services pour lesquels ne l'a pas « formé sa nature [3]. Enfin, avec un homme il se con- « duit comme avec un être moral. Il ne le soumet « point à des volontés arbitraires. Il agit sur lui par

[1] *Philosophie morale.*

[2] « L'œil de Dieu, à qui rien n'échappe, a aussi un regard de père pour « le pauvre passereau qui palpite sous votre main. » (LAMENNAIS.)

[3] Bentham, blâmant avec raison les combats de coqs et de taureaux, et autres amusements cruels, disait : « Il viendra un temps où l'humanité « étendra son manteau sur tout ce qui respire. On a commencé à s'atten- « drir sur le sort des esclaves; on finira par adoucir le sort des animaux « qui servent à nos besoins. » (*Principes du Code pénal,* IVe partie, chap. XVI.)

La loi du 2 juillet 1850 (appelée *loi Grammont* en l'honneur du nom de son auteur) a commencé à réaliser cette prévision.

« des moyens conformes à la raison, et s'occupe non « seulement de son existence physique, mais encore « de son intelligence, qu'il doit éclairer, et de son ca- « ractère, qu'il doit ennoblir. » — Outre les devoirs envers Dieu et envers autrui, nous avons encore des devoirs envers nous-mêmes, *devoirs réfléchis*, comme disent certains moralistes[1]. Ce sont les devoirs de nous conserver et de nous perfectionner.

L'accomplissement de ces trois classes de devoirs est nécessaire à l'ordre général. — N'écoutons pas les sophistes qui, sous prétexte de simplifier la formule, n'imposent à l'homme que des devoirs envers lui-même. En vain ils prétendraient que, si chaque homme est autorisé à employer toutes ses forces pour tendre à la satisfaction de ses désirs, l'équilibre produit par le contre-poids des forces opposées l'une à l'autre, donnera la direction, c'est-à-dire la conservation, le perfectionnement et le bonheur de tous. — Cet espoir n'est qu'un rêve. L'équilibre espéré serait possible, si toutes les forces étaient égales. Mais il ne l'est pas, parce que toutes les forces sont inégales. Des êtres infiniment petits se pressent autour d'autres êtres qui occupent une place considérable. La femme, l'enfant, l'homme malade sont à côté de l'homme robuste; l'idiot à côté du penseur doué de génie. Que parle-t-on d'équilibre? Il n'y aura qu'un état de guerre universelle. Va-t-il en sortir une direction; un moyen de conservation, de perfectionnement, de bonheur?

[1] Voy. Tissot, *Ethique*.

Comment le croire?... J'apprécie, suivant mes goûts particuliers, les éléments de mon bien-être. Vous faites de même. Mais il n'y a pas part pour nous deux!... Et vite aux armes[1]! puisque la justice, suivant l'expression de Carnéade, n'est plus que « la sottise su-« prême d'un homme désireux du plaisir d'autrui et « oublieux du sien[2]! » — Oui, mais la réaction viendra punir celui qui aura triomphé par les armes. Contre tout égoïsme satisfait, représailles de l'égoïsme vengeur[3]. Chacun, tour à tour tyran puis victime, aujourd'hui moucheron vainqueur du lion, trouvera demain la toile d'araignée pour expier sa victoire.— Au lieu de la conservation désirée, quel sera le résultat? L'extermination.

Puis, obligé de tout conquérir par lui-même, sans pouvoir centupler ses forces par l'assistance bienveillante de ses semblables, chacun n'obtiendra que les plus minces résultats. « Il offrira, au sein de l'uni-« vers, l'effrayant assemblage d'une convoitise illi-« mitée et d'une impuissance infinie[4]. » — Au lieu du perfectionnement souhaitable, que verrons-nous apparaître? La dégradation. « Quand chacun est son « propre centre, tous sont isolés. Quand tous sont « isolés, il n'y a que de la poussière. Quand l'orage « arrive, la poussière est de la fange[5]. »

[1] « Numquid ambulabunt duo pariter, nisi convenerit eis. » (Amos, chap. III, vers. 3.)

[2] Cic., *Rep.*, lib. III. — Lactant., *Div. Instit.*, lib. V, cap. xvi, nos 3, 4.

[3] Formidandæ... tot ultorum manus. (Cumberland, *De legib. naturæ.*)

[4] Louis Reybaud.

[5] Benjamin Constant, *De la religion* (préface).

Enfin, si la devise de Brennus, *væ victis!* devient la règle de la vie, alors la jouissance sans sécurité, les jours sans repos, les nuits sans sommeil passées à faire sentinelle pour garder de périlleux trésors, ne produiront plus qu'une succession de supplices. — L'intelligence, la volonté, la sensibilité elle-même, impuissantes pour avoir trop demandé, au lieu du bonheur à obtenir, que pourront-elles réaliser? Le malheur[1]!

Croire que le prétendu équilibre des forces des égoïsmes suffirait pour constituer un ordre, c'est croire que la main d'un enfant, en secouant les verroteries du kaleïdoscope, produira un résultat possible à prévoir; c'est lancer sur la mer un vaisseau sans rames ni voiles, sans boussole ni pilote, et lui donner pour gouvernail le mouvement lui-même des flots mêlant perpétuellement leurs tourbillons. « Où tout le monde « veut être libre, tout le monde est esclave, » dit un orateur sacré. La contre-partie de cette proposition est dans cette phrase de Montesquieu : « L'homme « n'est jamais plus libre que quand il assujétit ses passions à la raison[2]. » — Si la sensibilité ne peut diriger l'individu (*Voir*, ci-dessus, n° 45), la lutte des sensibilités ne dirigera pas les individus réunis.

[1] « Qu'est-ce que les peines? Des désirs qui surpassent nos forces. Les « Orientaux racontent qu'Oromase apparut au vertueux Osbeck, et lui dit : « Forme un souhait, je l'accomplirai. — Source de lumière, répondit le « sage, je te demande de borner mes désirs aux seuls biens dont je ne puis « manquer. » (Droz, *Essais sur l'art d'être heureux*, chap. L)

[2] « *Deo parere summa libertas est,* » a dit Spinosa. Il faut retenir cette belle parole, mais sans lui donner la portée fataliste qui résulte du panthéisme de l'auteur.

180. La division tripartite des devoirs est consacrée. Il ne faut pas la contester. Mais nous voulons l'éclaircir, en faisant remarquer que les trois classes de devoirs ne se présentent pas isolées l'une de l'autre. Tout devoir réunit, dans une proportion plus ou moins inégale, les trois aspects qui nous montrent Dieu, autrui et nous-mêmes. En effet (nous l'avons expliqué plus haut, n° 42), puisque toute action ou abstention produit à la fois un résultat matériel fâcheux ou désirable dans les rapports de l'agent avec Dieu, avec lui-même, avec autrui, ces trois mêmes aspects corrélatifs ne peuvent pas ne pas se retrouver indivisiblement confondus dans l'appréciation de la nature licite ou illicite de l'action ou de l'abstention.

181. Et d'abord il y a, dans tout devoir rempli envers autrui, un devoir rempli envers nous-mêmes. Quand je conserve votre vie, je conserve un instrument en état de servir à l'œuvre qui doit me profiter comme à vous[1].

182. De même, il y a dans tout devoir rempli envers moi-même une portion de devoir rempli envers autrui. Quand je conserve ma vie, je conserve un instrument en état de servir à l'œuvre qui doit vous profiter comme à moi. — « Il faut vivre par con-« science, » dit énergiquement M. Damiron. « Il faut, « dit Tissot, nous faire moyen pour nos semblables, « afin qu'ils se fassent moyens pour nous[2]. » C'est

[1] « C'est toujours pécher contre soi que de violer les devoirs qui nous « lient aux autres. » (D'Holbach, *Morale universelle*, section I, chap. VI.)

[2] *Ethique.*

ainsi que les devoirs les plus vulgaires de l'hygiène sont, aux yeux de la logique exacte, des devoirs envers autrui bien autant qu'envers nous-mêmes. A plus forte raison, les excès qui produisent les maladies, la mutilation volontaire pour s'exempter du service militaire, le duel [1] sont des fautes envers autrui [2]. C'est par là surtout que le suicide est un crime [3].

J'ai vu pourtant des moralistes essayer d'isoler du devoir envers autrui le devoir envers soi-même. Le devoir envers soi-même subsisterait, disent-ils, pour un homme, « alors même que cet homme cesserait « d'être en rapport avec les autres [4]. » Dans l'isolement le plus complet, ajoute-t-on, le suicide ne lui serait pas permis. — Nous répondons : Le suicide est défendu, parce que la supposition de la cessation des rapports d'un homme avec les autres êtres est mathématiquement impossible. — Qu'on nous donne, si l'on peut, des exemples de cette supposition ! les

[1] « Par une palette de sang, l'honneur est satisfait. Cette palette de « sang fait d'un gredin un honnête homme. On ne sait si on doit rire de « tant de folie ou en pleurer. » (J. Simon, *Le Devoir*, part. IV, chap. II.)

[2] Tissot, *Ethique*, pag. 143, 145, 219, etc.

Nous ne comprenons pas cette phrase de M. Cousin : « Les relations les « plus constantes que je soutiens sont avec un être qui est moi-même. » (*Le Vrai, le beau, le bien*, 13e leçon.) — Nous comprenons encore moins cette autre phrase : « Le gouvernement ne peut sévir contre le mensonge, « l'intempérance, l'imprudence, la mollesse, l'avarice, l'égoïsme, sinon « quand ces vices deviennent préjudiciables à autrui. » — Dans quel cas peuvent-ils ne pas être préjudiciables à autrui ?.....

[3] « Il y a plus de constance à user la chaîne qui nous tient qu'à la « rompre, et plus d'épreuves de fermeté en Regulus qu'en Caton. » (Montaigne, *Essais*, liv. II, chap. III.)

[4] Cousin, *Le Vrai, le beau, le bien*, 15e leçon.

trouvera-t-on dans l'histoire d'Ugolin, de Robinson, de Philoctète? Ugolin, Robinson, Philoctète ne peuvent avoir la certitude de n'être pas délivrés. — Quand cette certitude serait possible, un homme est en rapport non seulement avec ses contemporains, mais avec ceux qui sont morts avant lui, et avec ceux qui vivront après lui [1]. Ugolin peut prier pour ses enfants morts les premiers, et ensevelir pieusement leurs restes. Robinson peut bâtir un abri pour un autre naufragé que le vent jettera quelque jour dans son île. Puis l'exemple du courage, laissé comme leçon à la postérité, n'est-ce donc rien? Et enfin la résignation de ces hommes à leur sort, en expiation de leurs fautes passées, ne peut-elle pas être un perfectionnement moral, une augmentation de leurs forces et de leur dignité, pour l'accomplissement de devoirs inconnus qui peuvent les attendre, après la mort, envers d'autres êtres [2]?.... Dans quelque supposition que ce soit, « on n'est point innocent quand on nuit à soi-« même [3]. »

183. Ainsi, persévérons à reconnaître l'indivisibi-

[1] Il est en rapport aussi avec d'autres êtres que les hommes. Robinson peut bâtir des ruches pour les abeilles. Pélisson nourrissait son araignée.

[2] Barbeyrac et Puffendorff ne peuvent concevoir l'existence d'un devoir envers soi-même considéré isolément :

« L'homme est l'objet des devoirs qui le regardent lui-même, mais il « n'en est pas le fondement. S'il est obligé de se conserver par exemple ou « de se perfectionner, ce n'est pas à cause de lui-même précisément. »

(Barbeyrac.)

« L'homme n'est tenu de se conserver qu'en tant que créature de Dieu, « et membre de la société humaine à laquelle Dieu veut que chacun tâche « de se rendre utile. »

Puffendorff, *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. vi, § 7.

[3] Joubert, *Pensées*.

lité du devoir envers autrui et du devoir envers nous-mêmes. Ils constituent les deux termes d'un seul rapport, du rapport d'équilibre entre l'aspiration d'autrui et la nôtre au but de la création. — Voilà une première vérité.

En admettrons-nous une seconde? Les devoirs d'adoration et de reconnaissance envers Dieu nous paraîtront-ils de même nécessairement unis avec les devoirs envers autrui et envers nous?

Sans nul doute. En effet, d'un côté, en prenant pour point de départ la violation des devoirs envers autrui et envers soi-même, comment arriver à l'observation des devoirs envers Dieu? Qui comprendra cette possibilité? Ce n'est pas du moins l'Évangéliste saint Jean, cité dans l'épigraphe de ce titre. — «Aimer Dieu, « a dit de même Kant, c'est garder ses préceptes... « La religion est l'accomplissement de tous les de- « voirs considérés comme prescrits par la Divinité [1].» Et Socrate avait dit avant Kant : «La piété est un hom- « mage à Dieu par la pratique des bonnes actions [2]. » Ajoutons même que, loin de se contenter de vœux stériles, Dieu prend pour offenses des paroles sorties des lèvres, quand nulle œuvre pratique ne les suit [3]. — D'un autre côté, peut-on, en prenant pour point de départ l'observation des devoirs envers Dieu, arriver

[1] Droz (*Philosophie morale*, chap. IX) ne reconnaît pas de plus sublime définition de la religion.

[2] *Manuel de l'histoire de la philosophie*, par Tennemann, § 115.

[3] « Relinque ibi munus tuum ante altare, et vade prius reconciliari » fratri tuo; et tunc veniens, offeres munus tuum. »
(SAINT MATHIEU, chap. V, § 3, vers. 24.)

à la violation des devoirs envers autrui et soi-même? Comment cela serait-il? L'amour de Dieu peut-il exister sans nous inspirer le culte de tout bien[1]?

TITRE III.

UNIVERSALITÉ DE L'APPLICATION DU DEVOIR.

« Singulorum hominum felicitas perpetuo pendet « immediate quidem a multis, remote vero et quoad « minutiores ejus partes a plerisque omnibus qui com- « mune bonum spectant. »
(CUMBERLAND, *De legibus naturæ*, cap. X, § 30.)

183. Division de ce titre.

184. Sous cet intitulé : *Universalité de l'application du devoir*, sont renfermées deux propositions importantes, savoir : 1° Il n'y a point d'actions libres indifférentes; — 2° Le droit ne se distingue pas du devoir. — Expliquons ces deux propositions.

I. — IL N'Y A POINT D'ACTIONS LIBRES INDIFFÉRENTES.

« Il y a de la métaphysique, de l'harmonie, de la « géométrie, DE LA MORALE partout. » (LEIBNITZ.)

185. Une action libre ne peut être indifférente.

186. Une action libre peut paraître indifférente.

187. Point de loi facultative.

185. Nulle action libre ne peut être à la fois juste et injuste. — Mais en est-il qui ne soient par elles-mêmes ni justes ni injustes, de sorte qu'on puisse les

[1] « Comme le fer, mis au feu, perd toute sa rouille et devient tout en- « flammé, ainsi l'homme qui se donne entièrement à Dieu, se dépouille « de la tiédeur et se transforme en un homme nouveau. »
(*Imitation de Jésus-Christ*, liv. II, chap. IV.)

consommer ou les omettre sans encourir un blâme comme sans mériter un éloge?

Nous avons, dès les premières pages de notre traité (*Voyez* nos 65, 66), décidé cette question. La distinction du juste et de l'injuste nous est apparue parmi les idées nécessaires, dans les formes mêmes de l'intelligence. Or, le propre d'une idée nécessaire est de se présenter à l'occasion de toute sensation sans exception. — Démosthènes a dit exactement[1] : « Toute « action, toute parole est toujours marquée du carac- « tère de la justice ou de l'injustice. » Croire qu'il peut n'y avoir ni bien ni mal dans certains exercices de la liberté, c'est prêter à Dieu, envers son œuvre, une insouciance qui blesse l'idée de la suprême harmonie de ses pensées.

186. L'impossibilité des actions libres indifférentes est, à notre avis, mathématique en théorie. Mais Descartes explique fort bien comment, en pratique, la possibilité semble s'en présenter aux esprits inattentifs : « L'indifférence, dit-il, me semble signifier pro- « prement un état dans lequel la volonté se trouve, « lorsqu'elle n'est point portée, par la connaissance « de ce qui est vrai ou de ce qui est bon, à suivre un « parti plutôt que l'autre... L'homme est d'autant « plus indifférent qu'il connaît moins de raisons qui « le poussent à choisir[2]... » On le voit : la science actuelle incomplète peut étourdiment appeler *indiffé-*

[1] *Contre Aristocrate.*

« Le mal et le bien ne sauraient marcher de pair. »

(*Coran*, chap. XLI, *les Développés*, vers. 34.)

[2] Descartes, édition Garnier, tom. IV, lettre XLVII, pag. 135.

rentes des actions dont elle ne voit pas suffisamment la nature morale ou immorale[1]. « *Tam bonum quam* « *malum in verum et apparens dividimus*[2]. » Mais vienne une plus grande lumière, et elle reconnaîtra qu'en réalité il ne peut y avoir d'état neutre dans lequel « *Deus hominesque nec amentur, nec odio ha-* « *beantur*[3]. » — J'entends ici les plaisanteries des esprits frivoles. Ils vont demander si, en sortant de sa chambre, il faut partir du pied droit ou du pied gauche, et si, en y restant, il faut s'inquiéter, comme le malade imaginaire, de s'y promener en large ou en long?... — Laissons-les, à propos de ces exemples, confondre la pensée morale qui fait chercher un mouvement utile, avec le moyen physique de produire ce mouvement; et disons sérieusement que les choses seraient bien mieux sur la terre si, au lieu de dépenser la plus grande part de la vie en fantaisies qu'une égoïste étourderie croit innocentes, chacun se demandait, à chaque heure qu'il va employer, le moyen d'en faire le meilleur usage possible dans l'intérêt de tous. Que de misères seraient évitées par l'union de tous les hommes dans cette sainte conspiration de la charité!

187. Si toute action est nécessairement ou ordonnée ou défendue, s'il n'en est aucune qui soit simplement permise, il ne faut reconnaître que deux classes de

[1] Même dans cette supposition, l'action cesse d'être indifférente dès que nous l'avons choisie. — « En l'effectuant par caprice et pour montrer sa « liberté, le plaisir ou l'avantage qu'on croit trouver dans cette affectation « est, dit Leibnitz, une des raisons qui y portent. »

[2] Daries, *Institutiones jurisprudentiæ universalis*, cap. I, § 38.

[3] Cumberland, *De legibus naturæ*.

lois morales, savoir : les lois impératives et les lois prohibitives. Écartons une troisième classe, désignée par cette expression : *lois permissives ou facultatives*. Disons avec Grotius : « *Permissio proprie non actio « est legis, sed actionis negatio* [1]. » Puffendorff se range à cet avis.

II. — LE DROIT NE SE DISTINGUE PAS DU DEVOIR.

« Si je n'avais pas le devoir sacré de respecter ce qui « fait ma personne, je n'aurais pas le droit de la dé- « fendre contre vos atteintes. »
(COUSIN, *Le Vrai, le beau, le bien*, 14e leçon.)

« La société ne peut punir que parce qu'elle le doit. »
(Id., traduction de Platon, tome III, *Gorgias*, *arg.* p. 367.)

188. Emploi consacré du mot *droit*.
189. Inutilité du mot *droit*.
190. Identité des mots *devoir* et *droit*.
191. Le droit n'existe qu'en tant qu'il est un devoir.
192. Ancienneté de cette théorie.
193. Véritable nom du droit : *devoir actif*.
194. Importance pratique de cette définition du droit.

188. Vous allez, lecteur, crier au paradoxe. Veuillez nous lire attentivement, et vous vous convertirez peut-être à notre affirmation.

Jusqu'à présent nous avons prononcé surtout le mot *devoir*. Le mot *droit* est resté à peu près étranger à notre langage. Allons-nous continuer de l'éviter à dessein? Nous le pourrions. C'est un parasite dont

[1] *De jure belli et pacis*, liv. I, chap. I, § 9. — Comp. § 10.

Barbeyrac, Burlamaqui et d'autres auteurs, conformément au texte de Modestinus (fr. 7, Dig., *De legibus*, lib. I, tit. III), ont soutenu l'opinion contraire. Ils croient qu'on a la permission de faire ou ne point faire ce qui n'a pas une convenance ou une disconvenance absolue et essentielle avec la nature et l'état de l'homme. Mais qu'est-ce qu'une convenance ou disconvenance absolue ou non, essentielle ou non?

Montesquieu (*Esprit des lois*, liv. XIX, chap. XIV) suppose aussi « des » choses indifférentes qui ne sont pas du ressort de la loi, » mais il parle de la loi positive. Nous reviendrons sur ce point.

l'absence ne laisserait pas de lacune dans le fond des idées. Tel est du moins notre avis. Mais les contradicteurs de cet avis sont innombrables. Le mot *droit* est en grand usage : il a la prétention d'exister légitimement avec un sens particulier. — Contestons cette prétention.

189. On trouve souvent, dans les langues, des expressions corrélatives qui forment les deux termes d'un rapport. Telles sont, par exemple, les expressions *père* et *fils*. A la rigueur on pourrait se passer de l'une d'elles. Si nous rayons le mot *fils*, l'idée ne sera point effacée ; seulement on l'exprimera par des périphrases. On dira : *Un tel est mon père, je suis le père d'un tel.* — Une corrélation du même genre existe-t-elle entre le mot *droit*, pris dans un sens subjectif, et le mot *devoir?* Dire : *J'ai un devoir envers vous*, est-ce dire implicitement : *Vous avez un droit contre moi?* Et de même que le mot *fils*, en présence du mot *père*, pourrait être supprimé, pourrait-on supprimer le mot *droit*, comme suffisamment contenu dans le mot *devoir?*

D'après le langage adopté par beaucoup d'auteurs, le *droit* est le corrélatif nécessaire de *l'obligation sanctionnée par le pouvoir social* [1] : mais *le devoir propre-*

[1] Puffendorff cependant (*Droit naturel et des gens*, liv. III, chap. v, § 1er) dit qu'il y a des droits sans obligation. Il donne cet étrange exemple, *que les coupables ne sont pas tenus de subir leur peine.* — Nous croyons qu'ils en sont parfaitement tenus. (Voir ce que nous dirons plus loin, liv. II.)—Au surplus, il rétracte à peu près sa proposition, en distinguant le *droit d'avoir quelque chose* et le droit de faire *légitimement quelque chose*. Le premier suppose toujours, dit-il, l'obligation. Il en est autrement du second. Cette distinction insaisissable prouve la fausseté de l'idée elle-même.

ment dit, non sanctionné par le pouvoir social, existe par lui seul, sans avoir pour corrélatif un *droit*[1].

La manière de parler qu'emploient ces personnes vient de ce qu'elles veulent réserver l'application du mot *droit* à la réunion de deux facultés, savoir : 1° de la faculté rationnelle d'invoquer un devoir ; 2° de la faculté matérielle d'en réclamer l'exécution par l'aide de la force sociale. Si la seconde de ces facultés manque, la première leur paraît trop peu énergique pour mériter le nom de *droit*. Or, la seconde de ces facultés garantit les *obligations juridiques*, que la société munit d'une sanction extérieure; elle ne garantit pas les *devoirs proprement dits*, qui restent seulement munis de la sanction intérieure. — C'est ainsi que Bentham donne, pour exemple d'un *devoir* sans *droit* correspondant, la soumission d'un religieux à certaines règles ascétiques[2]. C'est ainsi qu'Eschbach dit : « Mon *devoir* de faire l'aumône ne « confère pas à l'indigent la faculté ou le *droit* de me « forcer à lui donner une obole[3]. »

Cette mutilation du sens du mot *droit* nous étonne. De ce que le *devoir proprement dit* n'est pas muni d'une sanction extérieure, s'ensuit-il que la sanction intérieure qui en garantit l'observation ne vaille pas

[1] Il y a des devoirs « qui ne correspondent pas à des droits. »
(Cousin, *Le Vrai, le beau, le bien*, 15e leçon.)

[2] Cons. Bentham, *Principes du Code civil*, chap. I. — Aj. *Vue générale d'un corps complet de législation*, chap. XIV.

[3] Eschbach, *Cours d'introduction*, pag. 21.— Il ne suppose pas, bien entendu, des aumônes exigées par la loi sociale, comme la taxe des pauvres en Angleterre, comme certains impôts établis en France pour créer et conserver des hôpitaux et des salles d'asile.

la peine d'être comptée? Quoi! un jour de prison, un franc d'amende seront une sanction suffisante pour faire obtenir le nom de *droit* à la faculté d'invoquer l'*obligation*? Et la souffrance du remords ou le bonheur de l'estime, la crainte ou l'espoir d'une autre vie, ne seront pas une sanction suffisante pour faire obtenir le nom de *droit* à la faculté d'invoquer le *devoir proprement dit*? Parler ainsi, c'est trop oublier Dieu et la conscience! c'est trop calomnier l'homme! — Repoussons ces deux fautes. Disons que le *devoir* moral du riche de faire l'aumône, suppose le *droit* moral de l'indigent de la demander au nom de la charité. Disons que le devoir existant pour un religieux de suivre les règles d'une corporation reconnue par la loi, dont il est membre, donne à la corporation autorisée le *droit* moral de recommander au religieux l'observation de ces règles. En écrivant cet ouvrage, nous croyons remplir un *devoir;* donc nous confessons un *droit*. Ce droit est celui de beaucoup d'élèves studieux qui, depuis bien des années, nous demandaient de leur léguer ces souvenirs, chers à notre pensée, de vingt-cinq ans d'enseignement. Heureux si nos efforts peuvent faire, de la lecture de cet ouvrage, un des *devoirs* dont la science a le *droit* de demander compte!

Allons plus loin. S'il était possible (ce qui n'est pas) qu'un devoir n'eût point de sanction, qu'il fût réduit, dans ses effets, à la valeur d'un simple conseil donné au débiteur, pourquoi n'appellerait-on pas encore *droit* la faculté pour le créancier de lui rappeler l'obligativité rationnelle de ce conseil?

190. On le voit, le mot *droit*, employé subjectivement, est toujours, suivant nous, un des termes du rapport dont le mot *devoir* est l'autre terme [1]. « Le devoir et le droit sont frères; leur mère commune est « la liberté. Ils naissent le même jour, ils se déve- « loppent et ils périssent ensemble [2]. » — Ainsi le mot *droit*, synonyme de *prétention*, et suffisamment sous-entendu dans le mot corrélatif *devoir*, ne présente réellement d'autre intérêt que celui de la richesse du langage [3].

Mais laissons l'analyse philologique, et pénétrons plus avant au fond des choses. Ces deux termes d'un rapport, *devoir* et *droit*, placent-ils le débiteur et le créancier dans la même position? Non, répond-on en général. Le devoir est obligatoire ; le droit est facultatif. Il faut respecter l'un, on ne peut l'abandonner. On est libre d'invoquer l'autre ou de l'abdiquer. — En disant cela on attaque gravement, sous une nouvelle forme, la solution de notre première proposition ci-dessus : *Il n'y a pas d'actions indifférentes*. On dit qu'il y a action indifférente dans l'action de tout créancier choisissant librement entre

[1] Quand, par abréviation de langage, on appelle *droits* certains impôts qu'il faut payer, par exemple en faisant passer telles ou telles marchandises à la frontière, on indique le droit qu'a l'État d'en demander le paiement, par corrélation au devoir que les particuliers ont de les acquitter.

Dans le chapitre XIII de son *Commentaire sur l'Esprit des lois*, Destutt de Tracy signale avec raison un pléonasme dans certaines constitutions, où la déclaration des droits était suivie de la déclaration des devoirs : « comme s'il n'y avait pas, dit-il, identité entre ces deux propositions : 1° J'ai un droit ; 2° Respectez ce droit ! »

[2] Cousin, *Le Vrai, le beau, le bien*, 12e leçon.

[3] « On pourrait dire que le droit et le devoir ne font qu'un, et sont le « même être envisagé de deux côtés différents. » (Id., ibid.)

la réclamation légitime ou l'abandon légitime de ce qui lui est dû. Ces idées ont généralement cours.

Nous les rejetons, lecteur. A notre avis, le droit, engendré par le devoir, est lui-même un devoir de plus. Le droit est *le devoir de faire respecter notre devoir.*

191. Dans les heures d'égoïsme, quand vous dites : *J'ai un droit*, vous croyez apercevoir une autorisation que la raison vous octroie de demander ou de ne pas demander, suivant votre gré, certains services à autrui, et de lui imposer ou de ne pas lui imposer certains préjudices. Et cette permission vous apparaît comme un résultat actif précieux, fort distinct du devoir, résultat passif pénible. — Mais viennent les heures saintes de la réflexion! Alors vous procéderez autrement. Vous commencerez par confesser vos devoirs. Vous en ferez la liste ; et vous verrez surgir cette grande vérité, trop oubliée par les passions humaines : *Nul n'a de droits que parce qu'il a des devoirs*[1].

Et d'abord cette vérité est évidente, quand le prétendu droit réclamé par nous contre autrui, n'est que le mode d'action de notre devoir direct envers autrui. Dans ce cas, le mot *droit* s'efface entièrement. Que parle-t-on du *droit du citoyen*, du *droit de puissance*

[1] Cette génération du droit paraît supposée par le choix heureux de l'intitulé de l'ouvrage récent de M. Jules Simon, *Le Devoir*, que vient de couronner l'Académie.

Quand M. de Girardin (*Le Droit*) ne reconnaît d'autre droit que le droit *du plus fort intellectuellement, scientifiquement, industriellement, commercialement*, ce qu'il y a de vrai dans sa pensée, c'est que tout homme doué de grandes facultés a plus de devoirs qu'un autre.

paternelle ? Il faut dire : *Devoir du citoyen, devoir de puissance paternelle.* Pourquoi le citoyen va-t-il déposer un bulletin dans l'urne électorale? Parce que c'est le mode d'exécution d'un devoir direct envers le pays [1]. « Pourquoi les parents commandent-ils à leur « enfant? Parce qu'ils ont le devoir de penser pour « lui, jusqu'au jour où il pensera par lui-même [2]. »

Mais, il faut l'avouer, la vérité que nous soutenons apparaît moins clairement, quand le droit que nous réclamons contre une personne n'est pas le mode d'action de notre devoir direct envers cette même personne.—Ma vie est menacée par un bandit, je le tue en légitime défense : le tuer a pu être pour moi un droit; était-ce un devoir? — Vous m'avez emprunté 1,000 francs, je vous en demande la restitution : c'est pour moi un droit ; est-ce un devoir ? — J'ensemence mon champ et je répare ma maison : c'est un droit; est-ce un devoir [3]? — Non, dit-on. Si, par horreur du meurtre, même légitime, j'aime mieux livrer ma vie au bandit, si je vous fais remise de votre dette, si je laisse le champ en jachère ou la maison en ruines, j'abandonne une faculté que j'avais.

Nous répondons : Dans ces divers exemples, le de-

[1] « Un électeur, en ne concourant pas à l'élection qui est pour lui un « *droit*, se soustrait à une *obligation*, et trouble plus ou moins les rapports « sociaux. »

(AHRENS, *Cours de droit naturel*, partie générale, chap. II, § 3.)

[2] Girardin, *Le Droit*, pag. 189.

[3] C'est sans doute à ces exemples et à d'autres semblables que Falck fait allusion, quand il se contente d'alléguer (*Cours d'introduction*, chap. III, § 10, pag. 115) « qu'il y a beaucoup de droits que la loi morale n'oblige point « à exercer. » Il n'en cite aucun.

voir de tuer le bandit, de poursuivre le débiteur, d'ensemencer le champ, de réparer la maison, pourra être plus ou moins étendu suivant les circonstances. Mais il existera, à moins qu'il ne soit dominé par un devoir supérieur. — Je n'ai pas le devoir de tuer le bandit; mais j'ai le devoir de me conserver en tuant le bandit, dans l'intérêt d'autrui et dans le mien, et suivant la volonté de Dieu. Je n'ai pas le devoir de ruiner mon emprunteur; mais j'ai le devoir, en le ruinant s'il le faut, d'employer la somme qu'il me doit à nourrir ma femme et mes enfants, à payer mes propres créanciers. Je n'ai pas le devoir de jeter des graines dans le champ pour les jeter, ni de remuer des pierres pour les remuer; mais j'ai le devoir de faire servir ma maison à abriter, mon champ à nourrir mes semblables et moi. — Que le capital qui m'est confié s'appelle puissance du citoyen, du père ou du mari, qu'il s'appelle créance, champ ou maison, ma paresse n'est pas innocente si je le gaspille sans raison justificative. Je dis : *Sans raison justificative.* En effet, dans tel ou tel cas, je pourrai être louable de me laisser tuer par le bandit, par exemple, en me dévouant pour un homme plus utile que moi; riche, je pourrai faire sagement d'être généreux envers mon débiteur honnête et pauvre; citoyen, j'abandonnerai, asns être blâmé, la culture de mon champ pour courir défendre mon pays à la frontière. Pourquoi? Parce qu'alors un devoir supérieur viendra dominer un devoir inférieur.... Mais en l'absence de ce devoir supérieur, la raison me donnera l'ordre, et non pas seulement l'autorisation, de me rendre

apte à remplir l'ensemble de mes devoirs en conservant ma vie et en administrant sagement ma fortune. — Essayez d'invoquer un prétendu droit, sans le rattacher à un devoir! Vous invoquez un *plaisir*, un moyen de bien-être. Votre sensibilité seule fait la demande. La raison se tait au lieu de l'appuyer. Il n'est pas jusqu'à l'action de se promener qui, considérée dans son but sérieux et non comme fantaisie, ne suppose le devoir de conserver, avec la vie et la santé, les forces que Dieu nous a données pour un usage déterminé!

192. Cette théorie n'est pas nouvelle. C'était celle des anciens auteurs de droit naturel. Parmi les modernes, Burlamaqui la reproduit[1] : «Comme tout droit, « dit-il, suppose nécessairement un devoir de la part « des autres, tout droit est fondé sur un devoir réci- « proque. Le droit que l'homme a de se procurer ce « qui est nécessaire à sa conservation, est fondé sur « le devoir de se conserver, sous peine de douleur et « de mort. L'homme a le droit d'acquérir, parce que « sans acquisition il ne peut se nourrir, et que sans « nourriture il ne peut se conserver.... Si je n'étais « pas obligé rigoureusement de conserver ma vie, je « n'aurais pas le droit de la défendre à main armée « contre un injuste agresseur. »

193. Le véritable langage à adopter serait celui-ci : Il y a des *devoirs purement passifs*, qui obligent seulement le débiteur à souffrir la réclamation du créancier. Il y a des *devoirs à la fois passifs et actifs*,

[1] *Principes du droit des gens*, (partie III, chap. II, et part. I, chap. VII.

qui non seulement obligent le débiteur à souffrir la réclamation légitime d'un créancier, mais qui obligent le créancier à faire cette réclamation.

Vous m'avez prêté 1,000 francs, vous les réclamez, je vous les rends; vous êtes mon père, vous m'imposez une punition, je l'accepte..... Je subis le *devoir passif*, le devoir que tout le monde appelle ainsi.

Mais vous, créancier de ces devoirs contre moi, vous êtes débiteur d'autres devoirs envers autrui, envers vous-même, envers Dieu. C'est pour y satisfaire que vous me demandez 1,000 francs, ou que, père désolé, vous frappez ou maudissez..... Exercer ainsi votre *droit* contre moi, ce n'est rien autre chose qu'exercer un *devoir actif* envers Dieu, envers autrui, envers vous-même.

Dans le devoir passif, la dette apparaît au premier plan. — Dans le devoir actif, elle apparaît au second plan.

194. Qu'on ne nous accuse pas, en préférant au mot *droit* le mot *devoir actif*, de faire des subtilités inutiles..... L'homme qui se persuaderait que tous les actes de sa vie sont *des devoirs*, réfléchirait plus sérieusement qu'on ne le fait d'ordinaire avant de les commettre. — Ahrens fait observer que le législateur lui-même perfectionnerait son œuvre, s'il analysait de cette manière l'essence du *droit*.

Il regrette que, dans les lois positives, on néglige trop « de considérer sous cet aspect les prétentions ju-« ridiques. On méconnaît par là, dit-il, un côté très « important du droit, la réciprocité de l'obligation et

« de la prétention : mépris qui peut avoir de funestes « résultats pour la vie sociale [1]. »

N'est-ce pas cette même théorie qui vient d'inspirer un professeur de la faculté des lettres de Caen [2], lorsqu'il représente l'humanité passant par trois âges successifs, dont le dernier réalisera l'absorption du *droit* dans *le devoir?* Voici l'analyse que nous trouvons de cet enseignement dans la *Revue des Cours publics* [3] :

« L'humanité est, à l'origine, conduite au but où « Dieu l'appelle par ses instincts et ses passions. « C'est son premier âge.

« Elle passe de cette servitude, dont elle s'affranchit « peu à peu, mais non sans de violentes agitations, au « régime à demi libre du droit, qui se substitue à « l'instinct passionné et continue son œuvre. C'est « son second âge.

« Elle finit par s'élever de cette demi-liberté à la « liberté pleine et entière, à la liberté virile, ayant « conscience d'elle-même. Elle n'a plus alors d'autre « guide, d'autre conseil que le devoir. C'est son troi- « sième et dernier âge.

« Ce que nous faisons, tous tant que nous sommes, « d'abord par passion, ensuite en vertu d'un droit, ef- « forçons-nous de nous élever à cette hauteur morale « où nous ne le ferons que pour accomplir un devoir.

« L'instinct s'émousse, le droit change, le devoir

[1] Ahrens, *Cours de droit naturel*, partie générale, chap. II, § 3.

[2] M. Charma.

[3] Numéro du 30 septembre 1855.

« seul est et reste éternel. L'instinct et le droit, c'est « le provisoire; mais le devoir, c'est le définitif : et « nous lui devons, ajouterons-nous, consacrer notre « âme entière, pour qu'elle se présente à Dieu parée « de vertus et heureuse d'avoir accompli sa desti- « nation. »

LIVRE II.

CONSCIENCE DU DEVOIR : RÉVÉLATION ABSOLUE DU PREMIER PRINCIPE DU DEVOIR.

« Dieu ne nous a pas chargés du gouvernail, sans « faire luire pour nous une étoile. »

(J. Simon, *Le Devoir*.)

« Et narrabis ea filiis tuis, et meditaberis in eis « sedens in domo tuâ, et ambulans in itinere, dormiens « atque consurgens..... Scribesque ea in limine et ostiis « domûs tuæ. »

(Deutera., chap. vi, § 1, vers. 7 et 9.)

195. Existence d'un premier principe du devoir.
196. Double forme de ce principe : principe de détermination, principe de sanction.
197. Division de ce livre.

195. « On peut donner le nom de principe fonda- « mental à une proposition qui renferme le caractère « primordial et certain des devoirs naturels, et de la- « quelle, une fois admise ou prouvée, on peut déduire « tous ces devoirs[1]. » — Peut-on trouver un principe de ce genre; un principe « qui convienne si « nécessairement à la nature raisonnable et sociable « de l'homme que, sans son observation, il ne saurait

[1] Pestel, *Fundamenta justitiæ naturalis*, traduit du latin sur la 2e édition (partie II, sect. iii, n° 242).

« y avoir pour le genre humain de société paisible et « honnête[1] ? »

196. Nous n'en doutons pas ; la conscience va nous le montrer. Il apparaîtra sous deux formes différentes, mais identique au fond sous ces deux formes. Sous l'une d'elles, il prendra le nom de premier principe de la détermination du devoir. Sous l'autre, il prendra le nom de premier principe de la sanction du devoir.

197. Le premier principe de détermination du devoir fera l'objet de notre titre I. — Le premier principe de sanction fera l'objet de notre titre II. — Dans un titre III, nous constaterons l'accord de la révélation positive avec la conscience sur le premier principe du devoir.

TITRE PREMIER.

PREMIER PRINCIPE DE DÉTERMINATION DU DEVOIR. — ASSISTANCE DUE PAR TOUT ÊTRE A TOUT ÊTRE.

« Homines hominum causa placet esse generatos, « ut ipsi inter se aliis alii prodesse possint. »
(CIC., *De offic.*)

« Il ne faut jamais s'accommoder en incommodant les « autres, ni même sans avoir aucun égard à leur avan- « tage. » (PUFFENDORFF, *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. III, § 15.)

198. Devoir quelque chose à quelqu'un, c'est lui devoir du bien. Premier principe du devoir : *Assistance due par tout être à tout être.*

198. Nous sommes en relation de devoirs avec Dieu, avec autrui, avec nous-mêmes. Or, en quoi peuvent consister nos devoirs envers un être? A lui

[1] Puffendorff, *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. VI, § 18.

faire du mal? quelle absurdité! A lui faire du bien? c'est évident... Ainsi il n'y a pas à chercher longtemps pour trouver dans la conscience ce premier principe du devoir : ASSISTANCE DUE PAR TOUT ÊTRE A TOUT ÊTRE. La voilà formulée, cette loi naturelle dont parle Cicéron : « *Est hæc non scripta, sed nata lex; quam non didici-* « *mus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa ar-* « *ripuimus, hausimus, expressimus; ad quam non* « *docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus.* »

Veut-on une démonstration plus détaillée de l'existence de ce principe? — Pour la donner, combinons d'abord l'idée de l'être considéré isolément, avec l'idée du but de cet être, c'est-à-dire de sa conservation, de son perfectionnement et de son bonheur. — Puis, acceptant le fait de la pluralité des êtres, voyons apparaître l'idée de la conservation, du perfectionnement et du bonheur de tous les êtres. — Enfin, analysons le moyen pour tous les êtres d'arriver à leur but; et nous le trouverons dans le concours réciproque que chacun d'eux, cherchant son but, doit aux autres, cherchant le leur.

I. — COMBINAISONS DE L'IDÉE DE L'ÊTRE, CONSIDÉRÉ ISOLÉMENT, AVEC L'IDÉE DU BUT DE CET ÊTRE : C'EST-A-DIRE DE SA CONSERVATION, DE SON PERFECTIONNEMENT, DE SON BONHEUR.

« Omnis summa philosophiæ ad beate vivendum re-
« fertur. » (CICER., *De finibus.*)

199. Tendance de tout être à sa conservation et à son perfectionnement, c'est-à-dire à son bonheur.

199. L'être trouve bon d'exister. Il trouverait bon d'exister mieux, s'il était possible. L'idée de but

lui apparaît comme synonyme de ces deux idées : *conservation*, *perfectionnement*. La réunion de ces deux idées elles-mêmes produit la résultante : *bonheur*.

Conservation. — La première loi de tous les êtres, donc de l'homme, est de tendre à continuer d'être autant qu'il est possible. Toutes les déclamations sur la souffrance ne contrediront pas cette vérité : *Exister vaut mieux que ne pas exister, parce que le néant n'a pas de valeur*.

Perfectionnement. — La seconde loi de tous les êtres finis, donc de l'homme, est de suivre une évolution successive, en passant du germe le plus simple à un état de développement, pour arriver ensuite à un état relatif de dissolution, ou, (si l'on préfère un mot qui ne préjuge rien), de transformation. Ainsi, la graine confiée à la terre produit une tige, des feuilles, des boutons, des fruits, qui se flétrissent après une vie de quelques jours.

Bonheur. — Tout être, donc l'homme, en avisant à sa conservation et à son perfectionnement régulier, recherche un état qui lui plait ou qui lui plaira. Il le nomme *le bonheur*. — Bonheur! mot séduisant que, dans tous les systèmes, les jurisconsultes doivent présenter en tête de leur vocabulaire, s'ils veulent être écoutés! Proposons-le à nos disciples : sinon, les uns prendront en risée notre logique, en s'écriant avec Montaigne : « De vrai, ou la raison se moque, ou « elle ne doit viser qu'à notre contentement[1] ! » et les autres la prendront en tristesse, en reconnaissant,

[1] *Essais*, liv. I, chap. XIX : *Que philosopher c'est apprendre à mourir*.

avec saint François de Sales, une tendance si grande de l'esprit de l'homme au bieneêtre, « qu'il ne faut « pas penser d'apporter aucun remède à cela[1] ! »

Sans doute (hâtons-nous de faire cette réserve), le mot *bonheur* a mille significations. Le bonheur ne doit pas être confondu avec la *volupté*, que trop souvent on prend pour lui. Et puisque « la vie de l'âme, sé- « parée du corps, est une continuation de la vie pré- « sente, on ne doit pas, dans la définition du bonheur, « se borner à la considération de cette période de la « vie qui se termine à la mort[2]. » En ce qui nous concerne, lecteur, nous nous garderons bien, dans la suite de cet ouvrage, de demander le sens du mot *bonheur* à des théories dépourvues de courage et de dignité[3]. Mais ce n'est pas le moment d'indiquer, sur le choix du souverain bien, nos préférences ou nos antipathies. Tout ce que nous voulons constater ici, c'est que nulle démonstration ne peut persuader à un être de désigner ainsi son but : *Malheur définitif*. Il faut toujours lui proposer, comme couronnement d'une série d'actes conformes à sa destination, une satisfaction dernière quelconque, soit dans cette

[1] Lettre du 7 avril 1595.

La pensée de l'intérêt personnel se cache parfois jusque dans les actes de dévouement. « Il semble souvent que c'est la charité qui fait agir, et c'est « plutôt la chair ! Car il est bien rare que l'inclination naturelle, la volonté « propre, l'espérance de quelque récompense, le désir de quelque avantage « particulier, ne se glissent point dans nos actions. »

(*Imitat. de J.-C.*, liv. I, chap. xv.)

[2] Pestel, *Fundamenta justitiæ naturalis*, traduit du latin sur la 2e édition (part. I, sect. I, n° 17).

[3] Dans le passage de Montaigne cité page précédente, il signifie *le contentement dans la vertu.*

vie, soit dans une autre. Sur cette incontestable vérité, nous trouverons d'accord et les païens et les chrétiens, et les anciens et les modernes. A l'exemple d'Aristote disant : « qu'être heureux et bien agir « sont une seule et même chose[1], » Tertullien affirme « qu'on ne quitte les plaisirs que pour des plai- « sirs plus grands. » Si, d'après Mallebranche, le désir invincible d'être heureux est le motif de ceux qui aiment Dieu, ce désir, suivant Pascal, est, *sans exception*, le motif *de toutes les actions de l'homme, jusqu'à ceux qui vont se pendre*[2].

Nous trouvons dans Leibnitz cette définition de la science de la sagesse : « Science de la félicité[3]; » dans Buddamaqui, cette définition du droit : « Tout ce que « la raison reconnaît comme un moyen sûr et abrégé « de parvenir au bonheur[4]. » Enfin, M. Jules Simon nous fournit cette proposition : « Je ne puis cesser, « quoi que je fasse, de vouloir mon propre bonheur[5]. »

[1] Livres moraux adressés à Nicomaque.

[2] *Pensées.*

[3] *Definitiones ethicæ.*—«La fin du droit naturel, dit-il encore, est le bien « de ceux qui l'observent. » (*Monita quædam ad Puffendorffii principia.*

[4] Bacon a dit aussi dans ses aphorismes : « Finis et scopus quem leges « intueri, atque ad quem jussiones et sanctiones suas dirigere debent, non « alius est quam ut cives feliciter degant. Id fiet, si pietate et religione « recte instituti, moribus honesti, armis adversus hostes externos tuti, « legum auxilio adversus seditiones et privatas injurias muniti, imperio et « magistratibus obsequentes, copiis et opibus locupletes et florentes fuerint. « Harum autem rerum instrumenta et nervi sunt leges. »

[5] *Le Devoir.*

II. — COMBINAISON DE L'IDÉE DE L'ÊTRE ET DE SON BUT, AVEC L'IDÉE DE LA PLURALITÉ DES ÊTRES.

« La loi.... naturelle a une bonté naturelle, c'est-à-dire « une vertu propre et interne de procurer l'avantage « du genre humain. »
(PUFFENDORFF, *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. VI, § 18.)

200. Pluralité des êtres, tendant à leur conservation et à leur perfectionnement, c'est-à-dire à leur bonheur.

200. A côté de l'idée nécessaire d'être et de but, se place l'idée de pluralité. En même temps que chacun de nous se met à la recherche de son but, il voit d'autres existences, dont il a reconnu la juxta-position, rechercher aussi leur but. S'il est convaincu que sa destination est de tendre à son souverain bien, il est nécessairement convaincu de même que la destination des autres est de tendre à leur souverain bien. — Fichte a dit avec raison[1] : « L'homme ne peut « se concevoir comme un être raisonnable qu'autant « qu'il s'attribue une causalité libre. Il ne peut s'at- « tribuer cette causalité qu'autant qu'il l'attribue à « d'autres êtres, dont un certain nombre lui appa- « raissent doués de raison ainsi que lui. Dès lors il « faut qu'il se reconnaisse, avec ces derniers, dans « un certain rapport, rapport de droit en vertu du- « quel il limite sa propre liberté par celle d'autrui. »

[1] Fichte, cité par Tennemann (*Manuel de l'histoire de la philosophie*, § 396).

III. — MOYEN POUR TOUS LES ÊTRES D'ARRIVER A LEUR BUT. CONCOURS RÉCIPROQUE DE CHACUN D'EUX CHERCHANT SON BUT, AVEC LES AUTRES CHERCHANT LEUR BUT.

« Nihil tam naturale est quam hominem homini « benefacere. » (PAPINIEN).

« Nous sommes nés pour nous aider les uns les au- « tres, comme les pieds, les mains, les paupières, les « doigts. (MARC-AURÈLE).

201. Respect réciproque de chaque être cherchant son but pour les autres êtres cherchant leur but.
202. Distinction de deux espèces d'assistance de tout être envers tout être : services négatifs ou d'abstention; services positifs ou d'action.
203. Distinction correspondante des préjudices causés : préjudices négatifs, préjudices positifs.
204. Distinction correspondante des devoirs : devoirs négatifs ou de respect; devoirs positifs ou d'amour.
205. Nécessité de remplir ces deux sortes de devoirs.
206. Égalité de ces deux sortes de devoirs.
207. Révélation absolue du premier principe du devoir à tous les hommes.
208. Science du devoir : science des déductions du premier principe. Renvoi.

201. Celui qui croit voir son but en songeant à lui seul, par cela même ne le voit pas. Il faut que l'idée de but, pour être bien comprise, apparaisse considérée dans la création entière. L'ensemble ne peut fonctionner que si les parties s'harmonisent. La pluralité cesserait d'être, si chaque unité qui la compose tendait à absorber les autres à son profit. Le but de chacun ne peut être qu'une portion du but de tous.

Ainsi, à l'inverse de la sensibilité qui pousse au développement exagéré de l'individualité, l'intelligence proclame la restriction de l'individualité au profit de la généralité. La direction de la liberté se révèle à elle sous la forme d'un partage des lots de plaisir dont les hommes doivent se contenter, et des lots de douleur qu'ils doivent accepter, en s'imposant,

dans leur intérêt mutuel, certaines abstentions, certaines actions, et l'habitude de certaines pensées.

En résumé, rechercher le bien de tous au moyen de sacrifices réciproques, voilà le premier principe du devoir : c'est ainsi qu'il résulte, idée nécessaire lui-même, de la combinaison des idées nécessaires. — Nous formulons ainsi cette révélation de la conscience morale : ASSISTANCE DUE PAR TOUT ÊTRE A TOUT ÊTRE.

202. L'assistance se produit de deux manières. Les services se divisent en *services négatifs* et *services positifs* [1]. — Les services négatifs résultent de l'abstention. Ils consistent à ne pas faire quelque chose qui diminuerait le bonheur d'un être, par exemple à ne pas frapper son corps, attaquer son honneur, troubler ses affections. — Les services positifs résultent de l'action. Ils consistent à faire quelque chose qui donne du bonheur à un être, par exemple à lui fournir les aliments, les consolations, l'instruction qui lui manquent.

203. Les préjudices se divisent de même en *préjudices négatifs* et *préjudices positifs* [2], selon qu'ils consistent à s'abstenir d'un fait qui augmenterait le bonheur d'un être, ou à commettre un fait qui diminue le bonheur d'un être.

204. Une semblable distinction s'applique aux devoirs. — Le devoir de rendre des services positifs prend le nom de *devoir positif*. Le devoir de rendre des services négatifs prend le nom de *devoir négatif*. — Des philosophes ont donné au premier le nom de *de-*

[1] On dit aussi, en empruntant des expressions latines : Services *in omittendo*, services *in committendo*.

[2] Ou préjudices *in omittendo*, et préjudices *in committendo*.

voir d'amour, au second le nom de *devoir de respect*.

205. L'idéal du bien moral comprend l'accomplissement de ces deux devoirs. Se borner à ne pas nuire, c'est peu. Il faut être utile. Bacon veut qu'on préfère la vie active à la vie contemplative[1]. « S'enfermer contre les autres dans une sorte de neutralité « armée, c'est sortir du concert de l'univers et condamner au néant des facultés qui nous ont été données pour aimer, pour penser, pour agir... Tant de « trésors d'amour, d'intelligence et de force ne nous « ont été remis qu'à condition d'en faire jouir l'humanité. Nous n'en sommes que les dépositaires..... « La Providence n'avait-elle pas un but en envoyant « à la terre un Christophe Colomb, un Galilée, un « Descartes, un Newton? S'ils étaient morts sans « avoir employé leur génie, la Providence les aurait-« elle absous? Auraient-ils pu lui dire, en paraissant « devant elle : Je suis innocent, car je n'ai nui à personne[2] ? » ..... « Un homme, sous mes yeux, séduit « une jeune femme : je pourrais avertir la victime, « lui ouvrir les yeux, la sauver, et je me tais ! On prononce devant moi une calomnie : je connais la vérité, « je m'abstiens de la dire. Suis-je sans reproche[3] ? » Non certes! Celui qui s'écrie : *Suis-je chargé de mon*

[1] *De augm. scient.*, lib. VII, cap. I.

[2] Jules Simon, *Le Devoir.*

[3] Id., ibid.

« Ne pas déployer tout l'usage de ses facultés dans l'exercice de la loi « naturelle, c'est la violer. Tout ce que l'on pouvait faire mieux, on l'a mal « fait. Sorte de péché qui n'est pas assez connu, et qui par là même mérite « d'autant plus d'attention ! »

(*Principes du droit naturel*, extraits de Wolff par Formet, liv. I, chap. II, n° 4.)

frère? celui-là n'est pas l'homme de bien; il est Caïn. « *Quantulum est ei non nocere, cui debeas pro-* « *desse*[1]! » Il faut, suivant le langage de l'Écriture, savoir être au besoin l'œil de l'aveugle et le pied du boiteux[2]. « *Quisquis est sapiens amat omnes : omnis sapiens omnibus prodesse conatur*[3]. » « Le devoir à « l'égard d'autrui, c'est l'assiduité à l'aide, au sup- « port. Aide au bien être, au bien faire, au bien vou- « loir, au bien souhaiter; aide par le concours et par « la résistance, par le don et par le refus, par la ri- « gueur et la condescendance, par la louange et le « blâme, par le silence et la parole, par la peine et « par le plaisir[4]. »

Loin de nous la langueur de l'Orient et son étrange adage : « Il vaut mieux être assis que debout, être cou- « ché qu'assis, dormir que de veiller; et la mort est pré- « férable à tout. » — Écoutons plutôt ces conseils énergiques d'Isaïe : « *Discite benefacere! quærite judicium!* « *subvenite oppresso! judicate pupillo! defendite vi-* « *duam*[5]! » et ces imprécations d'Ezéchiel : « *Quod in-* « *firmum fuit non consolidastis! quod ægrotum, non*

[1] Senec.

[2] Job, chap. XXIX, § 11, vers. 15.

[3] Leibnitz, *Definitiones ethicæ*.

« Il faut faire du bien lorsqu'on le peut, et faire plaisir à toute heure, » car à toute heure on le peut. » (JOUBERT, *Pensées*.)

[4] Joubert, *Pensées*.— Comp. Cicer. (*De offic.*) : « Communes utilitates in « medium afferre, mutatione officiorum, dando, accipiendo, tum artibus, « tum opera, tum facultatibus. »

« Jouis des bienfaits de la Providence, voilà la sagesse. — Fais-en jouir « les autres, voilà la vertu. »

(Proverbe persan; V. Ferdinand Denis, *Le Brahme voyageur*.)

[5] Chap. I, § 2, vers. 17.

« *sanastis! quod confractum est, non alligastis*[1] ! »

M. Jules Simon[2] résume tout cela en deux mots : « Si nous pouvons faire le bien, nous y sommes « tenus. Nous n'avons pas plus le droit de nous ren- « dre inutiles que de nous détruire. »

206. On reste dans le faux, au moins en partie, si l'on présente le devoir d'action comme moins impérieux que le devoir d'abstention. Tous deux se placent sur la même ligne. M. Rossi, en établissant entre eux un ordre successif, a fait une imprudente concession à l'égoïsme[3].

A plus forte raison est-on dans le faux, quand on borne les devoirs positifs envers autrui à la prestation de ce qu'on appelle *innoxia utilitas,* c'est-à-dire à la prestation des services qu'on peut rendre sans se faire le moindre tort à soi-même. Bienfaisance dérisoire, qui nous engagerait seulement à donner ce qui ne nous coûte rien!.... à enseigner au passant le bon chemin, à laisser notre voisin allumer du feu à notre feu[4]!....

207. Nous reviendrons, en traitant de la science du devoir, sur l'étendue qu'il faut donner, dans l'application, au grand principe *assistance due par tout être à tout être*. En ce moment constatons seulement

[1] Chap. XXXIV, § 1, vers. 4.
Aj. cet autre verset de l'Écriture : « Hospes eram et non collegistis me; « nudus et non cooperuistis me, infirmus in carcere et non visitastis me! »

[2] *Le Devoir.*

[3] Nous faisons allusion à ce passage du *Traité du droit pénal* : « Ne pas se « nuire dans la poursuite du vrai et du bien, ni dans celle de l'agréable et « du bien-être, tel est le premier devoir des hommes entre eux. S'aider « dans l'une et dans l'autre, tel est le second devoir. »

[4] « Quis vetet adposito lumen de lumine sumi? » (OVID.)
Voy. Wolff, analysé par Formet (liv. VI, chap. IV, n° 68).

l'existence absolue, au fond de toutes les consciences, de ce grand principe qui, pour parler comme Senèque, « *nos omnes omnibus miscet, et judicat aliquod esse* « *commune jus generis humani.* » C'est mentir à soi-même que de prétendre qu'il puisse y avoir un seul être (ou plutôt un « monstre moral, *aliquis natus è sco-* « *pulo,* » comme disent Borgesius[1] et Warnkœnig[2]), capable de dire sérieusement : *En cherchant ma conservation, mon perfectionnement, mon bonheur, je n'ai* NUL COMPTE *à tenir de la conservation, du perfectionnement, du bonheur d'autrui.* — « Point d'homme complètement immoral[3]. »

208. Nous avons le premier principe du devoir. Or, étant donné le premier principe d'une science, on a la science tout entière. L'enchaînement des déductions n'est plus qu'une œuvre d'attention et de patience. — Ainsi, la science du devoir a sa base indestructible dans une vérité de sens intime, dans la conscience, suivant l'expression généralement adoptée. Ce point est pour nous hors de discussion[4]. Toutefois, nous le reprendrons dans l'épilogue de notre troisième partie.

[1] *Enodatio juris naturæ,* cap. I, nº 5.

[2] *Doctrina juris philosophica,* cap. I, § 12.

[3] Ahrens, *Cours de droit naturel* (partie spéciale, 1re division, chap. I, § 1).

[4] Un auteur, Hertius, *Commentatio de jurisprudentia universali* (*ratio* 1), cité par Daries dans ses *Institutiones jurisprudentiæ universalis,* accumule ainsi les métaphores, pour montrer la liaison de toutes les applications du devoir avec cette loi fondamentale : « In jurisprudentia universali sunt vera « juris fundamenta, quibus universum juris cujuscumque fastigium inni- « titur. In illa sunt fontes e quibus, veluti per canales atque rivulos, jus « educitur. In illa sunt semina quæ, procedente proficienteque judicio « usuque, in ramos postea quam latissime se diffundunt atque explicant. « Sunt in illa scintillæ, quibus mens ubique collustratur. Sunt in illa claves, « quibus adyta juris reserantur. Sunt denique in illa cynosuræ in vastis- « simo juris oceano navigantibus propositæ. »

TITRE II.

PREMIER PRINCIPE DE SANCTION DU DEVOIR, IDENTIQUE AU PRINCIPE FONDAMENTAL DE DÉTERMINATION DU DEVOIR.

« Les passions ne sont que nature. — C'est le non-« repentir qui est corruption. » (JOUBERT, *Pensées.*)

« Quæ pœna finem respicit? quæ in emendatione « constituitur, peccantem reddens meliorem, medendi « modo? »

(KLENCKIUS, *Institutiones jur. natur.*, d'après Grotius, lib. III, cap. XX, § 8.)

209. Idée de sanction, c'est-à-dire perspective d'une condition heureuse pour celui qui suit le devoir, et d'une condition malheureuse pour celui qui ne le suit pas.

210. Division de la sanction en intérieure et extérieure.

211. Sanction intérieure.

212. Sanction extérieure.

213. Identité du premier principe de sanction et du premier principe de détermination du devoir.

214. Démonstration de cette identité, en ce qui touche la sanction intérieure.

215. Démonstration de cette identité, en ce qui touche la sanction extérieure qui procède par des récompenses.

216. Démonstration de cette identité, en ce qui touche la sanction extérieure qui procède par des punitions.

217. Différence de la vengeance et de la punition.

218. Différence de l'instinct de la défense et de la punition.

219. Tendance des peuples dans l'enfance à confondre la punition avec la vengeance ou avec l'instinct de la défense.

220. Caractère rationnel de la punition.

221. But de la punition : amélioration du coupable.

222. Justice de la punition : moyen de réparation.

223. Punition : devoir et droit du coupable.

224. Punition : application du premier principe du devoir, *assistance due par tout être à tout être.*

209. La révélation intérieure du premier principe de détermination du devoir, « *assistance due par tout* « *être à tout être,* » n'apporte pas avec elle une contrainte matérielle à la liberté, maîtresse d'obéir ou de désobéir. N'est-elle donc, à tous égards, qu'un enseignement sans force? Éclairée par elle, la liberté peut-elle faire un choix capricieux entre une obéissance et

une désobéissance indifférentes dans leurs résultats?

Il n'en est pas ainsi. Pour faire prévaloir la soumission sur la rébellion aux invitations qu'il donne, le devoir est pourvu d'une puissance considérable. Cette puissance (élément inséparable sans lequel il ne se concevrait que comme une lettre morte), c'est la sanction[1].

Le mot *sanction*[2] donne l'idée de la perspective d'une condition heureuse pour celui qui suit la bonne direction, d'une condition malheureuse pour celui qui ne la suit pas. — Rien de moins, rien de plus.

210. Cette perspective d'une condition heureuse ou malheureuse prend deux noms, tantôt celui de *sanction intérieure*, tantôt celui de *sanction extérieure*.

211. *Sanction intérieure*. — On appelle *sanction intérieure* la perspective, quand nous faisons le bien, de la condition heureuse produite par le contentement de nous-mêmes, l'estime qu'autrui nous doit, et l'espoir de la justice divine; comme aussi la perspective, quand nous faisons le mal, de la condition malheureuse produite par le mécontentement de nous-mêmes, le mépris que nous inspirons à autrui et la crainte de la justice divine.

Celui qui contribue par sa bonne conduite au bien-être général, voit s'agrandir ce bien-être, et, par con-

[1] Vouloir, comme M. Émile de Girardin (dans son ouvrage intitulé *Le Droit*), ne donner à la raison, dans l'état actuel de la civilisation, d'autre sanction que la force immatérielle du raisonnement lui-même, c'est nier la passion et l'ignorance. C'est en outre ne pas apercevoir que la sanction est la réparation, comme nous allons l'expliquer.

[2] « Sanctum est quod ab injuria hominum defensum atque munitum est. » (Marcien, fr. 8., Dig., *De divisione rerum*, lib. I, tit. VIII.)

séquent la part à laquelle il a droit. Cette part augmentée ajoute au bonheur de sa condition dans ses rapports avec lui-même, avec les autres êtres finis, avec Dieu. — Avec lui-même : L'accomplissement parfait du bien moral, cherché par l'intelligence, présente d'abord l'avantage du contentement intérieur, qui est le premier de tous les biens. Rien n'égale ce sentiment à la fois fier et doux, cette « congratulation de « bien faire qui nous réjouit en nous [1]. » Les bonnes œuvres donnent à leur auteur cette tranquillité si poétiquement désignée par ce vers :

« *Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa.* »

— Avec les autres êtres finis : Celui qui concourt à l'œuvre commune acquiert des droits à l'estime, à l'affection, à la reconnaissance de ses semblables. A ces causes de contentement s'ajoute le plaisir de les voir heureux, et de sentir qu'il a contribué à ce bonheur. — Avec Dieu : C'est dans le souverain juge que l'homme de bien place surtout son espoir. Cet espoir est déjà, par sa seule existence, une source considérable de bien-être [2].

A l'inverse, celui qui nuit au bien général voit diminuer sa part dans ce bien-être. Cette diminution retranche au bonheur de sa condition dans ses rapports avec lui-même, avec les autres êtres finis, avec Dieu. — Avec lui-même : Le second caractère de la

[1] Montaigne, *Essais*, liv. III, chap. II.

[2] « Ecce enim in cœlo testis meus, et conscius meus in excelsis. »
(Job, chap. XVI, § 2, vers. 20.)

sanction intérieure se montre d'abord dans la désapprobation qu'il s'inflige. L'intelligence, en lui indiquant son but, lui fait apercevoir, s'il ne l'accomplit pas, humiliation et regrets :

« ..... *Prima est hæc ultio quod, se*
« *Judice, nemo nocens absolvitur.....* »

Elle l'invite, au nom de son plus cher intérêt, à éviter le remords [1], le plus grand de tous les maux [2]. — Avec les autres êtres finis : En usurpant contre eux une part qui ne lui est pas due, il s'expose à la pensée douloureuse de leur mésestime et au spectacle pénible aussi de leur souffrance. — Avec Dieu : La crainte qu'il doit avoir de la punition est proportionnée à la puissance du législateur suprême [3].

212. *Sanction extérieure.* — Il semble que la sanction intérieure devrait, à elle seule, assurer l'obéissance à la direction. La perspective surtout des récompenses ou des punitions à attendre de la Divinité se présente comme la plus forte excitation au bien que l'esprit puisse concevoir. « La religion, dit Montes-« quieu, a de si grandes menaces, de si grandes pro-« messes que, lorsqu'elles sont présentes à notre « esprit, quelque chose que le magistrat puisse faire « pour nous contraindre à la quitter, il semble qu'on « ne nous laisse rien quand on nous l'ôte, et qu'on ne

[1] *Morsus* (action de mordre).

[2] « Iniquitates suæ capiunt impium, et funibus peccatorum constrin-« gitur. » (*Prov.*, chap. v, § 2, vers. 22.)

[3] « Dominus secundum munditiam manuum mearum reddet mihi. » (*Les Rois*, chap. xxii, § 1, vers. 21.)

« nous ôte rien quand on nous la laisse[1]. » — Mais si grand est l'entraînement des passions, que la sanction intérieure est insuffisante. En conséquence il faut anticiper sur les jugements de la Providence. Il faut, dès cette vie, ajouter à la *sanction intérieure* une *sanction extérieure* dont l'action immédiate a plus d'efficacité.

On appelle *sanction extérieure* : 1° la perspective, quand nous faisons le bien, de la condition heureuse que produit l'attribution de certaines récompenses données par ses semblables; 2° la perspective, quand nous faisons ou voulons faire le mal, de la condition malheureuse que produisent certaines coërcitions préventives, réparatoires ou répressives, imposées par nos semblables.

213. Le principe de la sanction *intérieure* ou *extérieure* du devoir se distingue, par le nom qu'on lui donne, du principe de la détermination du devoir. Mais, bien analysé, le principe de la sanction n'est au fond que le principe même de la détermination, reproduit sous une seconde forme. — Facile est la démonstration de cette identité.

214. Le premier principe de la détermination du devoir, en recommandant l'assistance réciproque entre les hommes, affirme que cet équilibre est nécessaire à l'ordre général, et seul peut satisfaire l'intelligence. — Eh bien! le principe de la sanction *intérieure* du devoir, qu'affirme-t-il? Que l'intelligence sera satisfaite si l'ordre est observé, mécontente s'il est violé.

[1] *Esprit des lois*, liv. XXV, chap. XII.

Voilà une vérité adéquate à la première; disons mieux, c'est la même.

215. Et le principe de la sanction *extérieure* contient-il autre chose? Rien autre chose. Mais cela demande à être expliqué plus longuement.

Quand la sanction extérieure procède par des récompenses attribuées à celui qui agit bien, elle ne fait que lui donner sa part dans le bénéfice général produit par ses bonnes actions. Ainsi, c'est purement et simplement l'application géminée du principe de détermination du devoir.

216. Devons-nous en dire autant de la sanction extérieure (la plus pratique et la plus énergique) qui procède par des coërcitions matérielles contre celui qui agit mal? — Pour le savoir, comprenons bien les caractères de cette sanction. C'est une réaction exercée par les forces réunies des hommes contre celui qui trouble l'ordre. — Il faut se garder de confondre cette réaction avec deux autres, que nous appellerons la réaction de la vengeance et la réaction de l'intérêt.

217. La réaction de la vengeance n'est point la sanction. La vengeance paraît aux esprits étroits justifiée par ce raisonnement : *Lorsqu'un autre manque envers moi à l'obligation naturelle, il m'autorise à y manquer envers lui.* La rémunération de l'injustice par l'injustice a un faux air de justice. Mais, suivant la remarque judicieuse de Wolff[1] : « C'est une des « plus dangereuses et des plus fréquentes illusions « que les hommes se fassent..... C'est un abus de la

[1] Analysé par Formet (*Principes du droit naturel*, liv. I, chap. III).

« notion confuse qu'ils ont de l'égalité naturelle, qui « leur fait dire : *Ce qui est permis à autrui me l'est « aussi.* Ils ne prennent pas garde que le mal qu'un « autre a fait ne lui était pas permis, et que sa mau- « vaise action est incapable d'autoriser la leur[1]. »

Au surplus, que parlons-nous de raisonnement? La vengeance est une passion. Survivant à la cessation de l'agression, elle se prépare le plaisir inhumain de rendre le mal pour le mal en attaquant à son tour. Au besoin elle dépasse l'exact équilibre, et rend ce mal avec usure. Par elle l'homme descend au dessous de la brute, qui n'a point de longues rancunes. « La « colère, dit un sage d'Orient, commence par la folie, « et finit par le regret. »

218. La réaction de l'intérêt n'est point non plus la sanction. La réaction de l'intérêt est de deux sortes : ou c'est l'instinct de la défense repoussant une attaque commencée, ou c'est l'intimidation prévenant une attaque prévue. — L'instinct de la défense n'a rien de commun avec la sanction. Sentiment aveugle excité par toute menace juste ou injuste, il porte l'homme menacé à se délivrer du mal qu'on veut lui apporter, et à faire, pour cela, à l'agresseur le plus de mal possible. Cet instinct ne raisonne guère. Il passe la limite du besoin. On ne voit dans son exercice que la succession de deux faits regrettables, savoir : une lutte

[1] Dans l'article 1184 du Code Napoléon, il s'agit de deux obligations conventionnelles corrélatives. Si l'inexécution de l'une d'elles par un des contractants autorise l'autre à décliner la sienne, c'est parce que ce droit est censé avoir été réservé par une convention tacite, à laquelle le consentement des parties a été subordonné.

entre deux activités, et le triomphe de la plus forte sur la plus faible.

L'intimidation, c'est-à-dire le moyen qui consiste à frapper l'auteur d'une mauvaise action, pour effrayer ceux qui seraient tentés de faire comme lui, n'a rien non plus de commun avec la sanction. L'intimidation n'est que l'instinct de la défense prenant ses précautions pour l'avenir. Or, qu'il prépare pour demain son bouclier ou qu'il frappe dès aujourd'hui de son épée, l'instinct de la défense ne perd rien de l'aveuglement qui constitue son essence. Certes nous ne nierons pas qu'un des effets salutaires d'une punition infligée ne soit de prévenir, par la crainte d'une punition semblable, l'imitation de la faute. Mais voir le principe de la peine dans l'intimidation de ceux qui seraient enclins à imiter la faute, c'est arriver à d'atroces conséquences. Dans ce système, qu'est-ce que la sanction? « Un commerce où la peine s'achète au prix de la sé- « curité, » suivant l'expression de Tissot [1]. Préfère-t-on un autre mot? Rossi nous le donnera : « La justice « pénale n'est qu'un *expédient* [2]. » Alors faut-il s'inquiéter de la souffrance du patient atteint par la peine? A quoi bon? Il n'est qu'un instrument d'effroi, « une armure de chair et d'os dont on tire parti [3]. » Plus l'effroi sera grand, meilleur sera l'instrument.

[1] *Ethique.*

[2] *Traité de droit pénal.*

Le second vers du distique gravé sur la porte de la Cour d'assises à Paris :

« *Sontibus unde* TREMOR, *civibus unde salus,* »

devrait être effacé.

[3] *Des Peines* (Thèse soutenue en 1847, devant la Faculté de droit de Paris, par M. Boisseau, aujourd'hui procureur impérial).

Faut-il même beaucoup s'inquiéter de la culpabilité? Pourquoi? Ce serait faire une concession illogique de pure bonté d'âme; car, pour effrayer, il n'est pas bien nécessaire que le patient soit coupable[1].

219. Repoussons, comme un crime, le désir de la vengeance.

« . . . . . *minuti*
« *Semper et infirmi est animi exiguique voluptas*[2]. »

Pour répondre aux injures, préférons le pardon[3], ou même la générosité qui rend le bien pour le mal. — Défions-nous de l'instinct de la défense, condamné par ces éloquentes paroles : « L'homme coupable est « un homme encore. Ce n'est pas une chose dont on « doive se débarrasser dès qu'elle nuit, une pierre « qui tombe sur notre tête, et que nous rejetons dans « l'abîme afin qu'elle ne blesse plus personne[4]. » — Enfin ne reconnaissons rien de rationnel dans l'intimidation cherchée uniquement en elle-même.

En admettant les théories, dont nous reparlerons, qui appuient le droit sanctionnateur sur le droit de la société de se défendre elle-même, ou sur la cession faite par l'individu à la société du droit de le défendre, on tombe dans une confusion d'idées. — En appuyant le droit sanctionnateur sur l'idée de ven-

[1] Rossi, *Traité de droit pénal*. — Comme exemple de l'application de ce système il faut citer les lois militaires, qui punissent par les peines les plus graves la moindre offense envers le supérieur.

[2] Juvénal.

[3] « Un lâche peut combattre, un lâche peut vaincre, mais un lâche ne « peut jamais pardonner. » (Addisson, *Mentor moderne*, n° 20.)
« C'est la sagesse de la vie que de supporter avec patience et de par- « donner. » (Le Coran, chap. XLII : *La Délibération*, vers. 41.)

[4] Cousin, *Le Vrai, le beau, le bien*, 15e leçon.

geance de l'individu, on tombe dans une erreur plus profonde. — Remontez à la première enfance des peuples, à l'époque où l'idée de justice commence à peine à se dégager : c'est alors qu'apparaît l'abominable talion. En demandant « *oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede, adustionem pro adustione, vulnus pro vulnere, livorem pro livore*[1], » l'Écriture ébauchait le code que pouvait accepter un peuple grossier. L'Évangile a réformé cet essai sauvage de législation[2]. — C'est de même dans l'enfance des peuples que la victime du crime se réserve la faculté de sacrifier la colère à la cupidité, en fixant un prix de rachat ou composition[3]. — C'est dans leur enfance encore, cependant déjà un peu plus avancée, que la vengeance de la société, par un premier progrès, prend en main celle de l'individu, en fixant à sa place le taux de la composition dû par l'offenseur[4]. — Si notre voix était entendue, le ministère public ne prononcerait plus le mot *vindicte publique*, souvenir de ces erreurs[5].

220. Bien distincte de ces mouvements passionnés, qui mesurent mal ou préparent même par guet-à-pens leurs coups, la réaction de la sanction exté-

[1] *Exode*, chap. XXI, § 3, vers. 24, 25.

[2] Saint Matth., vers. 38, 39.

[3] Ortolan.

[4] *Id.*

[5] Et nous proposerions d'effacer du fronton de la Cour d'assises le premier vers du distique de Santeul :

« *Hic pœnæ scelerum ultrices posuere tribunal*, »

comme nous avons proposé plus haut (Voy. note du nº 218) d'effacer le second vers inspiré par la théorie de l'intimidation.

rieure est rationnelle. Beaucoup de personnes se contentent de reconnaître la vérité de cette proposition, mais se mettent peu en peine de la justifier. — Dire que cette sanction est juste parce qu'elle est utile ou même nécessaire pour protéger contre les méchants, c'est revenir à confondre la sanction avec la réaction de la défense contre l'attaque commencée ou possible. — Dire que cette sanction est juste parce que le bien doit être rémunéré par le bien et le mal par le mal, que cela « contente non seulement l'of- « fensé, mais les juges, comme une belle musique ou « une belle architecture contente les esprits bien « faits[1], » c'est sans doute faire une affirmation ratifiée par la conscience, qui ne trouve rien à redire à ce qu'un coupable soit puni. Mais cette affirmation n'est encore qu'une pétition de principe. — Il reste toujours à chercher *pourquoi le coupable doit être puni*.

221. M. Boisseau[2] répond que la légitimité de la peine a pour base le devoir d'améliorer l'auteur de l'infraction. Plein de pitié pour ceux qui ont failli, et attribuant aux imperfections de la société une part de responsabilité dans leurs fautes, il veut qu'on traite les coupables comme des malades à guérir. Destiner la peine à provoquer le repentir, et quand le

[1] Leibnitz, *Théodicée*.

« Gratius enim est menti humanæ consensum in se et actibus suis obser- « vare, quam in consonantiis musicis et figuris geometricis. »

(CUMBERLAND, *De legibus naturæ*, chap. VI, § 5.)

Comparez Rossi, liv. I, chap. VIII et XII. — De Broglie, *Revue française* du 5 sept. 1828.

[2] *Des Peines* (Thèse soutenue devant la faculté de Paris).

repentir est arrivé, rendre à l'homme « son arme de « combat, la liberté, en lui montrant à s'en servir : » voilà le résultat à obtenir. Résultat possible suivant l'auteur : « Je regarde, dit-il, comme une vérité incon- « testable qu'il n'y a pas d'homme si mauvais, si « dépravé qu'on le suppose, qui n'ait enfoui au fond « de l'âme un sentiment d'incurable douleur causé « par sa dépravation même[1]. »

222. Nous croyons que, pour être entièrement satisfaite, la logique a un degré à monter au dessus de celui où est arrivé M. Boisseau. Pourquoi faut-il *corriger le coupable en amenant son repentir?* Voilà le dernier mot de la question. — Eh bien, le premier principe du devoir, *assistance due par tout être à tout être,* va nous donner la réponse en apparaissant sous sa seconde forme.

Nous l'avons annoncé, on a des droits parce qu'on a des devoirs. Si je sors de mes limites pour nuire aux autres êtres, ceux-ci trouvent, dans le devoir de se conserver pour concourir au bien-être général, le droit de me faire rentrer dans mes limites : à la condition, bien entendu, de rester dans les leurs, et de proportionner au résultat cherché les moyens à employer.

[1] M. Boisseau trouve ingénieusement, dans les transports eux-mêmes de la vengeance, un appel instinctif au repentir. Il fait remarquer que « si le « vaincu, dans sa rage impuissante, relève la tête sous le talon qui l'écrase, « l'ardeur de la vengeance augmente... » Mais si le coupable répand des pleurs « qui n'ont rien de simulé, si ce n'est point la peur qui les cause, ni « la souffrance, mais la vraie douleur, la douleur morale, le repentir... alors « la vengeance s'arrête... parce qu'elle ne peut (et elle-même s'en étonne), « rien demander au-delà... En d'autres termes, est-ce donc, quand la ven- « geance frappe le corps, l'âme elle-même qu'elle cherche? »

Or, voyons en quoi consiste la réaction appelée *sanction extérieure*. Elle consiste à demander le rétablissement de l'ordre troublé. — Pour cela, elle nous montre d'abord la nécessité d'ouvrir à l'opprimé les moyens de prouver la lésion qu'il a soufferte. — Elle nous montre en second lieu la soumission du coupable à un devoir de plus, né du devoir qu'il a violé : ce nouveau devoir l'oblige à effacer les conséquences du mal commis, en indemnisant la victime par la restitution d'une position équivalente à celle qu'elle eût conservée si le mal n'eût pas été commis [1]. — Enfin la sanction extérieure nous montre-t-elle, en troisième lieu, la nécessité de la punition du coupable, c'est-à-dire la légitimité d'une certaine souffrance expiatoire à lui imposer? Nous le croyons.

La victime a obtenu une réparation. Le genre humain en veut une autre : c'est le redressement, s'il se peut, de l'instrument qui a commencé à se fausser. « De même que l'esquif qui ne demeure pas dans le « fil de l'eau, vient s'échouer ou se fracasser sur la « rive, de même toute créature qui dévie se blesse « elle-même [2]. » L'auteur d'une infraction à l'ordre a reculé dans la voie de son perfectionnement; il a diminué en lui la possibilité de collaborer au bien commun. Il faut qu'il regagne le terrain perdu. — Malheureusement la pensée du mal, une fois née, peut se

[1] « Reparandum est culpæ confessione, exhibitione honoris, testimoni « innocentiæ, et similibus, etiam pecuniâ. »
(KLENCKIUS, *Instit. juris natur.*, d'après Grotius, lib. II, cap. XVII, § 23.)

[2] Jean Reynaud, *Terre et ciel*, liv. VI, pag. 375.

développer. Il faut un contre-poids aux premières influences de l'habitude fâcheuse qui tend à se contracter. Ce contre-poids, c'est la punition. Destinée à faire réfléchir le coupable, à lui faire comprendre mieux, par la souffrance, la souffrance qu'il a causée, « elle le dégoûte de ses difformités par l'expérimen- « tation de leurs suites[1], » le purifie par l'expiation, l'améliore par la contrition du repentir[2]. Pourquoi, en dernier résultat? Pour rendre à tous les intérêts compromis leur niveau, qu'il avait déplacé.

Grotius a dit avec raison[3] : « Dans toute punition, « on a en vue ou le bien du coupable même, ou l'utilité « de celui qui avait intérêt que le crime ne fût pas « commis, ou enfin l'avantage de tout le monde gé- « néralement. » — Bossuet a résumé ces vérités dans cette proposition : « La peine est dans l'ordre, parce « qu'elle ramène à l'ordre ceux qui s'en étaient dé- « voyés[4]. »

[1] Jean Reynaud, *Terre et ciel*, liv. VI.

[2] Leibnitz (*Théodicée*) distingue nettement l'intimidation, moyen à employer contre les êtres irrationnels, et la correction, moyen à employer contre les êtres rationnels. — Il veut bien (si cela peut être utile, comme le prétend Rorarius dans son livre *De la raison des bêtes*) qu'on crucifie les lions en Afrique, qu'on pende les loups dans le pays de Juliers, qu'on cloue les oiseaux de proie sur les portes des maisons, pour écarter des lieux habités, par la peur d'un même sort, les lions, les loups et les vautours.—Mais pour les êtres intelligents, il rattache la justice pénale à l'idée d'expiation et de correction.

[3] *De jure belli et pacis*, lib. II, cap. xx, § 6.

[4] Premier sermon pour le 2e dimanche de l'*Avent*.

De ces prémisses sortirait logiquement cette conclusion tirée par Lamennais (*Discussions critiques*) : « Quand la loi punit un homme qui se repent « de son crime, elle punit un innocent. » — Mais comment savoir si ce repentir existe aussitôt après le crime?.....

Une autre conclusion, c'est l'illégitimité de la peine de mort, qui ne laisse pas voie à l'amélioration.

223. Aussi, disons-le sans hésiter, la punition devient pour le coupable non seulement un devoir passif, mais un droit ou devoir actif. Nous trouvons une exactitude mathématique dans ces observations de M. Cousin [1] : « Le démérite est, si l'on peut parler « ainsi, le droit que nous avons d'être punis..... Un « coupable qui, ouvrant les yeux à la lumière du bien, « comprendrait la nécessité de l'expiation, non seule- « ment par le repentir intérieur sans lequel tout le « reste est vain, mais encore par une souffrance réelle « et effective, un tel coupable aurait le droit de ré- « clamer la peine qui seule peut le réconcilier avec « l'ordre. Et de telles réclamations ne sont pas si « rares. Ne voit-on pas tous les jours des criminels se « dénoncer eux-mêmes? » — Suivant Platon, le premier malheur d'un coupable est d'avoir violé la loi, le second d'avoir échappé au châtiment [2].

224. Si nous avons bien suivi cette démonstration, si la sanction extérieure imposée par la société nous apparaît comme la réclamation de l'ordre troublé demandant réparation, ne voyons-nous pas que, dans cette dernière application comme dans les précédentes, le principe de sanction est uniquement la répétition pure et simple du principe de détermination du devoir? — Le principe de détermination demandait

[1] Cousin, *Le Vrai, le beau, le bien*, 14e leçon.

[2] Voir *Le Gorgias*. — Comparez les expressions latines *repetere pœnas, solvere pœnas*.

Une conséquence de ces principes, c'est que : « Quiconque punit, par « donne en même temps. »

(*Principes du droit naturel*, de Wolff, analysé par Formet, liv. I, ch. III.)

le respect d'un certain équilibre. Si par malheur cet équilibre est troublé, n'est-ce pas le principe de détermination qui, sous le nom de principe de sanction, demande à plus forte raison le rétablissement de l'équilibre?—Ce qui devait être maintenu ne doit-il pas plus évidemment encore être reconstitué [1]?

TITRE III.

ACCORD DE LA CONSCIENCE ET DE LA FOI RÉVÉLÉE SUR LE PREMIER PRINCIPE DU DEVOIR.

« Nous sommes assurés que Dieu ne peut jamais rien « révéler de contraire aux véritables maximes de notre « raison... Le saint livre éclaircit, confirme et met par- « tout dans un plus grand jour les lois naturelles. »

(CUMBERLAND, *de legibus naturæ*, proleg., § 27.)

« 11. Mandatum hoc, quod ego præcipio tibi hodie, « nec supra te est, neque procul positum :

« 12. Nec in cœlo situm, ut possis dicere : Quis nos- « trum valet ad cœlum ascendere, ut deferat illud ad « nos et audiamus, atque opere compleamus?

« 13. Neque trans mare positum, ut causeris et dicas : « Quis ex nobis poterit transfretare mare et illud ad « nos usque deferre, ut possimus audire et facere quod « præceptum est?

« 14. Sed juxta te est sermo, valde in ore tuo, ET IN « CORDE TUO. »

(*Deuteron.*, cap. XXX, § 2, vers. 11 à 14.)

225. Nécessité d'une révélation naturelle du premier principe du devoir.

226. Confirmation de la révélation naturelle par la révélation positive.

227. Explication du principe formulé par la révélation positive.

225. Tout chrétien attentif reconnaît qu'une révélation naturelle du premier principe du devoir doit

[1] Dans un moment de colère, vous me jetez à l'eau ; puis, saisi de regret, vous vous y précipitez à votre tour pour me sauver... Vous dois-je une récompense? Non. Vous avez réparé votre faute : vous avez rétabli le niveau du bien moral.

exister à côté de la révélation positive. Il lui suffit pour cela d'apercevoir deux faits incontestables.

Le premier, c'est la nécessité d'une lumière morale autre que la révélation positive, pour les hommes qui ont vécu avant cette révélation. Veut-on faire remonter la perfection de celle-ci, en ce qui touche le devoir, plus haut que l'ère chrétienne? jusqu'au décalogue gravé sur les tables du Sinaï?..... Plus haut encore? jusqu'aux sept préceptes donnés aux enfants de Noé, dont les traditions hébraïques font mention [1], et sur lesquels Selden a voulu fonder tout le droit de la nature et des gens?..... Qu'importe? Une loi naturelle préalable apparaît toujours comme indispensable, au moins pour les temps qui ont précédé Noé [2]. (A moins, comme cela a été soutenu, qu'on ne voie une première révélation chrétienne positive dans toutes ciennes mythologies.)

Le second fait à reconnaître, c'est la nécessité d'une lumière morale autre que la révélation positive, dans les lieux où celle-ci n'est point parvenue. L'Ancien Testament n'a été connu que dans une portion limitée du globe [3]. Il en a été de même du Nouveau pendant

[1] Plusieurs Pères de l'Église, quelques autres écrivains de l'Orient et les rabbins appellent ces préceptes : *Lois des Noachides* ou *de la postérité de Noé.*

V. Barbeyrac sur Grotius (liv. II, chap. I, § 15); Hubner, *Essai sur l'histoire du droit naturel* (partie II, § 3).

[2] Dans tout ce que contient la désolante philosophie d'Helvétius, il y a au moins deux lignes à emprunter. Ce sont celles où, plus attentif que bien des spiritualistes à glorifier la Divinité, il signale comme impiété la pensée que Dieu « ait pu laisser manquer le genre humain, pendant longtemps, « des connaissances nécessaires. »

[3] « Traditiones Judæorum... non toti pariter generi humano innotuerunt. » (CUMBERLAND, *De legibus naturæ.*)

quinze siècles. De nos jours, il n'a point pénétré dans les régions qu'il reste aux voyageurs à découvrir, et chez les peuplades dont le dévouement des missionnaires a encore à affronter la cruauté [1].

En conséquence, Tertullien affirme l'existence d'une révélation naturelle : *Ante legem Moysis receptam, legem fuisse contendo non receptam, quæ naturaliter intelligebatur* [2].

226. C'est cette révélation naturelle, si la conscience pouvait l'oublier, que la révélation positive est venue reproduire et populariser : « Ainsi que le « dit l'Évangile, quand le christianisme paraît, il ne « vient pas détruire la loi, mais l'accomplir. De même « il ne vient pas détruire le fruit humain de la pensée « philosophique, mais le mûrir [3].»—La saine philosophie avait écrit de toute éternité, au fond des cœurs, ces grandes vérités : « *Omnia quæcumque vultis ut « faciant vobis homines, et vos facite illis. Hæc*

[1] « Cum..... qui legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt fa- « ciunt..... sibi sunt lex. »

(SAINT PAUL, *Epître aux Romains*, II, 14.)

[2] *Adv. Judæos*, cap. II.

[3] M. l'abbé Gratry, *De la connaissance de Dieu*, part. I, chap. IV.

Les premiers Pères de l'Église étaient si persuadés de cette identité des deux révélations, qu'ils admettaient l'obéissance à l'une comme équivalent de l'obéissance à l'autre.

« Tous les hommes qui ont vécu ou qui vivent selon la raison sont véri- « tablement chrétiens et à l'abri de toute crainte. » (SAINT JUST., APOL. II.)

« Gloire, honneur et paix à tous ceux qui ont fait le bien, soit juifs, soit « chrétiens. » (SAINT CHRYS., homél. 36, 37.)

« Le juste ne diffère point du juste, qu'il ait ou qu'il n'ait pas vécu sous « la loi. » (SAINT CLÉMENT d'Alexandrie, Stromat. VI.)

Nous empruntons ces citations à Benjamin Constant (*De la religion*, t. I, pag. 62).

Comparez Tennemann (*Manuel de l'histoire de la philosophie*, § 231).

« *est enim lex et prophetæ* [1]..... *Prout vultis ut*
« *faciant vobis homines, et vos facite illis similiter* [2]...
..... *Quod ab alio oderis fieri tibi, vide ne tu ali-*
« *quando alteri facias* [3]. »

227. Dans les textes de saint Matthieu et de saint Luc, la règle formulée indique un rapport de similitude entre le service que vous devez rendre à autrui, et le service que vous attendez d'autrui. Sur quoi porte cette similitude? est-ce sur l'objet du service? est-ce sur l'intensité du désir d'obtenir ce service? est-ce sur l'effet qu'il doit produire?

Évidemment la similitude ne porte pas sur l'objet du service à rendre. Vous aimez les spectacles et les voyages : la règle formulée ne vous enseigne pas le devoir d'entraîner au spectacle ou en voyage ceux qui n'aiment pas ce genre de distraction. — Évidemment encore la similitude ne porte pas sur l'intensité du désir d'obtenir le service. Vous aimez beaucoup les spectacles et les voyages : la règle formulée ne vous dit pas d'employer uniquement votre charité à mener au spectacle ou en voyage ceux qui aiment comme vous ce genre de distraction. — C'est sur l'effet du service à rendre que porte la similitude indiquée par l'Évangile. Voici comme il faut entendre la règle :

[1] Saint Matth. (chap. VII, § 2, vers. 12).
M. l'abbé Gratry donne ce texte dans le *Compendium fidei catholicæ*, ajouté à la fin de son *Traité de la connaissance de Dieu*.— Nous citons ailleurs les autres textes de ce *Compendium* sur l'amour de Dieu et du prochain.
Nous croyons utile de joindre ici les textes de saint Luc et du *Livre de Tobie* au texte de saint Matthieu.

[2] Saint Luc (chap. VI, § 4, vers. 31).

[3] *Tobie* (chap. IV, § II, vers. 16).

Vos actions doivent avoir pour effet le bonheur d'autrui, comme les actions d'autrui doivent avoir pour effet votre bonheur.

Nous disons *les actions d'autrui* et *vos actions*. Mais n'y a-t-il donc rien à dire des abstentions d'autrui et de vos abstentions?—Ici, à côté des maximes de saint Luc et de saint Matthieu, ainsi résumées : *Fais à autrui ce que tu veux qu'on te fasse*, voici venir une autre règle qu'on va répétant plus souvent encore, savoir : *Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse!* D'où vient cette seconde règle? Nous venons de la trouver dans l'Ancien Testament, au livre de Tobie[1] : « *Quod ab alio oderis fieri tibi, vide* « *ne tu aliquando alteri facias!* » Mais avons-nous besoin de l'Ancien Testament? Le précepte du livre de Tobie n'est-il pas implicitement reproduit par saint Matthieu et surtout par saint Luc? Dom Calmet n'en doute pas. Le moins est compris dans le plus. La charité qui prescrit de s'abstenir de nuire, s'absorbe dans la charité plus complète qui prescrit de faire activement le bien d'autrui. Le dernier mot de l'Évangile est donc celui-ci : « Comportez-vous (dans vos « actions et vos abstentions) envers le prochain, « comme vous désirez qu'il se comporte (dans ses « actions et ses abstentions) envers vous. »

[1] Chap. IV, § 2, vers. 16.

« Cette maxime est implicitement dans un discours de Lysias. Elle est énon- « cée d'une manière expresse dans Thalès et Pittacus, et je l'ai trouvée mot « à mot dans l'original de Confucius. » (*Recherches asiatiques*, tom. IV, discours de William Jones).

« Confucius disait : Ce qu'on ne désire pas pour soi-même, qu'on ne le « fasse pas aux autres. — Au Sénégal on dit : Si un chapeau te blesse, ne « l'enfonce pas dans la tête de ton voisin. » (F. Denis, *Le Brahme voyageur*.)

Aussi nous nous étonnons que Leibnitz ait accusé la règle posée par saint Luc et par saint Matthieu d'une insuffisance qui a besoin « non seulement de « preuves, mais de déclarations.... On voudrait *trop*, « dit-il, si on était le maître. Est-ce donc qu'on doit « *trop* aussi aux autres? On me dira que cela ne s'en- « tend que d'une volonté juste!... Mais ainsi cette règle, « bien loin de suffire à servir de mesure, en aurait « besoin. [1] » — Nous répondons : Cette objection repose sur une interprétation inexacte de la règle.—Cette règle, Leibnitz semble d'une part l'entendre dans un sens relatif, en l'appliquant à un individu considéré vis-à-vis d'un seul individu. D'autre part, il en restreint les termes en les appliquant aux actions seulement et non aux abstentions. Il mutile ainsi le précepte : *Fais à autrui ce que tu veux qu'on te fasse*, en l'isolant de sa contre-partie : *Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse*.

Leibnitz tombe ainsi dans deux erreurs.

Première erreur : Le texte de l'Evangile met l'individu en regard de tous les autres hommes (voyez le pluriel *homines*), en le conviant à *leur* faire ce qu'il veut qu'*ils* lui fassent.

Deuxième erreur : En supposant que le texte du livre de Tobie, qui se contente du singulier (*ab alio, alteri*), ne soit pas corrigé implicitement par celui de saint Luc; qu'il le corrige au contraire en y replaçant l'expression du singulier ; il suffirait encore de compléter l'une par l'autre la règle de l'Ancien Testa-

[1] Leibnitz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain.*

ment et celle de l'Evangile, pour réfuter victorieusement, par leur fusion, l'objection de Leibnitz.

Montrons en effet qu'en les appliquant toutes deux simultanément à chaque homme, vis-à-vis de chaque homme considéré au singulier, elles donnent encore dans son entier le principe fondamental du devoir. — Si, désirant que Primus fasse *trop* pour moi, comme dit Leibnitz, je commence par faire *trop* pour Primus, je me mets dans l'impossibilité de faire *assez* pour Tertius. Primus, s'il m'imite, se place envers Tertius dans la même impossibilité. Alors je fais contre Tertius ce que je ne voudrais pas que Tertius fît contre moi, puisque je lui prends sa part des services qu'il attendait de Primus; et Primus ne fait pas à Tertius ce qu'il voudrait que Tertius lui fît, puisqu'il ne lui réserve pas une part de services égale à celle qu'il pouvait lui demander. — Ainsi, dans l'hypothèse où il place seulement Primus et Secundus, Leibnitz ne s'aperçoit pas que les deux règles réunies sont violées vis-à-vis de Tertius, qu'il y a un tort fait à un homme, et que la morale est ainsi blessée par la violation de l'Évangile.

Donnons un exemple. Le geôlier doit-il mettre en liberté l'assassin prisonnier, parce qu'il serait charmé, s'il était l'assassin, d'être mis en liberté par le geôlier? Oui, si l'on entend la règle comme l'entend Leibnitz. Non, si on l'entend exactement. En mettant en liberté l'assassin, le geôlier nuit à Tertius, qui est la société. Il fait ainsi à Tertius ce qu'il ne voudrait pas que Tertius lui fît, s'il était la Société et que Tertius fût le geôlier.

Du reste, Leibnitz lui-même écarte plus loin son

objection en ajoutant : « Le véritable sens de la règle « est que la place d'autrui est le vrai point de vue « pour juger équitablement, lorsqu'on s'y met. »

En résumé, c'est bien l'idée de *l'assistance due par tout être à tout être,* qui se trouve dans les deux règles proposées.—Ainsi les Saintes Écritures éclairent la conscience, en confirmant pleinement le principe universel dont la conscience contient la révélation, et qui contient à son tour toutes les déductions dont nous confierons la recherche à la science.

LIVRE III.

CONSCIENCE DU DEVOIR : SENTIMENT RELATIF DE L'AMOUR DU DEVOIR.

« Le pilote dirige le cours du vaisseau selon la ma-
« nière dont l'aiguille de la boussole est tournée... Ainsi
« l'homme agit avec l'intention d'obéir au législateur. »
(PUFFENDORFF, *Droit de la nature et des gens*,
liv. I, chap. VII.)

228. Insuffisance du mobile rationnel pour inviter à l'application du devoir.

229. Nécessité d'un mobile passionnel, savoir : de *la justice* ou *amour du devoir*.

230. Division de ce livre.

228. L'idée rationnelle du devoir suffit-elle, par cela seul qu'elle est aperçue, pour exciter suffisamment l'homme à y conformer ses actes ? — Des philosophes paraissent admettre l'affirmative. Ils placent les motifs rationnels parmi les mobiles des actions, sur la même ligne que les autres mobiles qu'ils appellent passionnels [1].

[1] M. Droz (*Philosophie morale*, chap. v) semble signaler, comme pouvant agir l'un sans l'autre, des mobiles différents.— Il appelle mobiles *naturels* (il faudrait dire *passionnels*), l'amour de soi, le désir de plaire à la Divinité, le désir d'être utile à nos semblables.—Il appelle mobile *scientifique* (il faudrait dire mobile *rationnel*), le désir de se conformer à l'idée abstraite des lois morales. Il appelle mobile *philosophique* (c'est encore le mobile *rationnel*), le désir de se perfectionner.

229. Des psychologues plus attentifs ne font agir l'idée sur la volonté que par l'intermédiaire de la passion. Ils tiennent un grand compte, pour éclairer l'âme, des motifs rationnels; mais il faut la passion pour changer en mobile le froid assentiment de la raison convaincue. — La passion, c'est, suivant Plutarque, « le vent sans lequel le vaisseau ne peut « avancer. » — Clarke la signale en nous sous les noms d'amour de la beauté intérieure du bien, et de haine de la laideur intrinsèque du mal[1].

M. Jules Simon[2] admet cette analyse plus exacte du mécanisme de l'homme. Il dit que, pour agir, « tout « l'homme est nécessaire à l'homme..... que l'homme « fait son devoir parce qu'il craint les conséquences « de la faute, ou parce qu'il a horreur du crime, ou « parce qu'il aime la vertu. »

« *Oderunt peccare boni, virtutis amore.* »
(HORAT.)

C'est ainsi qu'à côté des passions mauvaises qui font obstacle au devoir, la sensibilité contient la passion sainte qui aspire à l'accomplir. Cette passion s'appelle *justice* ou *amour du devoir*[3]. Son contraire est l'*injustice*.

230. L'objet de ce livre est d'analyser les notions

[1] *Relig. natur.*, tom. II, ch. III, n° 7 : cité par Hubner, *Essai sur l'histoire du droit naturel* (partie II, § 13).

[2] *Le Devoir*, partie II.

[3] Par figure de langage, on emploie abusivement le mot *justice* comme synonyme du mot *devoir*. On confond ainsi le sentiment qui aspire et l'objet auquel il aspire.—C'est ainsi que M. Jules Simon s'exprime sans cesse, quand il appelle *amour de la justice* ce que, avec Ulpien, nous appelons plus exactement *la justice*.

de *justice* et d'*injustice* (Titre I); de les comparer aux notions d'*intérêt bien entendu* ou *mal entendu* (Titre II); et enfin de signaler, dans la conscience de chaque homme, à côté de la révélation absolue du premier principe du devoir, la relativité du sentiment de justice et d'injustice (Titre III).

TITRE PREMIER.

JUSTICE ET INJUSTICE.

I. — JUSTICE.

« Oui, l'âme aime la vérité. »
(COUSIN, *Le Vrai, le beau, le bien*, 5e leçon.)

« Ce que la nature et la raison demandent, c'est que « tu retiennes ton consentement, que tu aimes les « hommes, que tu obéisses aux Dieux. »
(MARC-AURÈLE.)

231. Définition de la justice.
232. Analyse des éléments de la justice. Amour de Dieu ; amour d'autrui ; défiance de l'amour de soi.
233. 1er élément de la justice : amour de Dieu ou piété.
234. 2e élément de la justice : amour d'autrui ou charité.— Diverses subdivisions de la charité.
235. 3e élément de la justice. — Cet élément ne consiste pas dans l'amour de soi.
236. 3e élément de la justice : défiance de l'amour de soi.
237. L'amour de soi ne pourrait être le troisième élément de la justice qu'à la condition de se reporter sur notre être considéré dans une autre vie.

231. Ulpien a donné de la justice cette définition devenue classique : « *Justitia est constans et perpetua* « *voluntas jus suum cuique tribuendi*[1]. — Les mots

[1] Ulpien, Princ., *Instit. de justitia et jure.*; Frag. 10, Dig., *eodem*, lib. I, tit. I.

« Justitia est animi habitus, communi utilitate comparata, suam cuique « tribuens dignitatem. » (CICER.)

perpetua voluntas indiquent, non pas le fait de l'existence isolée de tels ou tels actes bons, mais l'état habituel de l'âme bien résolue à accomplir une série indéfinie d'actes bons. Il ne suffit pas d'avoir une louable intention tel jour pour prétendre qu'on observe *la justice*, comme il ne suffit pas d'être brave tel jour pour prétendre qu'on a du courage. « Les vertus et « les vices ne diffèrent des devoirs et des péchés que « comme les habitudes diffèrent des actions[1]. »

232. La justice est l'amour du devoir. Mais ce mot *amour du devoir* désigne une abstraction. Transformons cette abstraction en réalité : nous trouvons *l'amour des êtres à qui doit profiter l'accomplissement de notre devoir*.

Nous avons vu que, par toute action ou abstention, nous produisons des résultats souhaitables ou fâcheux dans nos rapports avec Dieu, avec autrui, avec nous-mêmes. Pour aspirer aux résultats souhaitables, faut-il que la volonté soit éveillée par trois mobiles passionnels, l'un dans nos rapports avec Dieu, l'autre dans nos rapports avec autrui, le troisième dans nos rapports avec nous-même? Oui, mais par quels mobiles? Par trois amours, suivant M. Jules Simon. Il présente ainsi, comme éléments de la justice, *l'amour de Dieu*[2], *l'amour d'autrui*, *l'amour de soi*. — Nous

[1] Leibnitz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain.*

« Je trouve qu'il y a bien à dire entre les beautés et saillies de l'âme, « ou une résolue et constante habitude. »

(MONTAIGNE, *Essais*, liv. II, chap. XXIX.)

[2] Richard Cumberland fait remarquer que, dans la définition de la justice, *voluntas jus suum cuique tribuendi*, le mot *cuique* doit comprendre Dieu. (*De legibus naturæ*, cap. VII, § 3.)

tombons d'accord avec lui pour les deux premiers.— Quant au troisième, nous croyons qu'il doit être autrement présenté. Nous remplaçons le mouvement passionnel *amour de soi*, par un mouvement passionnel sinon contraire, du moins très différent, que nous appellerons *défiance de l'amour de soi.*

Analysons ces trois subdivisions de la justice.

233. *Première subdivision de la justice. Amour de Dieu, ou piété.* — Rien ne nous dispose mieux à rechercher la direction de la liberté par l'intelligence, que de nous élever en esprit vers celui qui nous a donné l'intelligence pour le glorifier. Cette vérité apparaît de quatre manières principales : 1° Qu'est-ce que la recherche de la direction de la liberté, si ce n'est la recherche des sages volontés de Dieu? 2° Qu'est-ce que l'action d'obéir à ces volontés, si ce n'est l'action d'honorer Dieu? 3° Qu'est-ce que le résultat de cette obéissance, si ce n'est le moyen de nous rapprocher de Dieu, autant que le permet notre faiblesse? Ὁμολόγια πρὸς τὸ θεῖον, comme disait Pythagore[1]? Ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, comme disait Platon[2]? Enfin qu'est-ce que la prière, si ce n'est le cri de notre faiblesse demandant à Dieu la force de lui obéir?—Par ces quatre raisons, l'Évangile a dit : « Le plus grand commandement est : Tu aimeras « le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton « âme, de toute ta pensée. *Diliges Dominum Deum* « *tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua, et ex*

[1] Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, § 94.
[2] Id., ibid., § 136.

« *omnibus viribus tuis et ex omni mente tua*[1]. *Hoc* « *est maximum et primum mandatum*[2]. »

234. *Deuxième subdivision de la justice. Charité ou amour d'autrui.* — Des sophistes anciens et des philosophes du XVIIIe siècle ont nié l'amour d'autrui, en ce sens qu'ils y ont vu seulement l'application de l'amour de soi. *Aimer*, disent-ils, c'est demander à autrui quelque chose qui nous manque pour nous compléter. J'éprouve, je l'avoue, un dégoût profond en lisant le dernier mot de cette doctrine dans cette définition brutale d'Helvétius : « *Aimer*, c'est avoir « besoin[3]. » — Combien je préfère cette belle définition de Leibnitz : « *Aimer*, c'est faire son bonheur du « bonheur d'autrui[4]. » Ajoutons cette contre-partie, nécessairement sous-entendue : *c'est faire sa souffrance de la souffrance d'autrui.*

Si cette disposition qui nous fait trouver du plaisir dans le bonheur des autres êtres sensibles, s'applique à un seul individu ou à la famille, on l'appelle *amour conjugal, paternel, filial, fraternel, amitié*[5]. Si cette même disposition embrasse une classe plus étendue d'individus, elle constitue ce qu'on appelle *esprit de corps, esprit de parti;* si elle embrasse toute une nation, c'est *esprit public, patriotisme;* si elle s'étend

[1] Saint Luc, chap. x, § 3, vers. 27. — Comp. saint Marc, chap. XII, § 3, vers. 31. — Saint Matthieu, chap. XXII, § 4, vers. 37.

[2] Saint Matthieu, chap. XXII, § IV, vers 38. — Comp. Saint Marc, chap. XII, § III, vers. 31.

[3] *De l'Esprit* (discours III, chap. XIV).

[4] « Amare est felicitate alterius delectari, vel, quod eodem redit, felici« tatem alienam adsciscere in suam. »

[5] « Je veux, dit Sénèque, un ami, afin d'avoir quelqu'un pour qui je « puisse mourir. »

à tous les hommes, c'est *philanthropie, humanité*[1]. Montons un degré plus haut, nous trouverons des expressions plus générales encore, les mots *bienveillance*[2], *sympathie, charité*, indiquant que notre sensibilité n'est indifférente au sort d'aucun être. « Si la « vie nous est chère, dit un livre sacré des Indiens, « elle doit l'être à tous les êtres. Les hommes sensi- « bles doivent avoir pitié de tout ce qui respire. La « charité s'étend jusque-là. »

Faire son bonheur du bonheur d'autrui : cette forme de la sensibilité produit le désir de contribuer au bonheur d'autrui. Elle inspire *la bienfaisance* : la bienfaisance, soit avec ses divers degrés diminutifs, *obligeance, complaisance, politesse, indulgence*[3], *modestie*[4]; soit avec ses degrés augmentatifs, *reconnaissance*[5], *dévouement*[6], *clé-*

[1] Bentham, *Traité de législation.*

Le mot métaphorique *fraternité* est un heureux synonyme. Il est fâcheux que l'histoire y rattache des souvenirs contradictoires de violence.

[2] « Benevolentia est habitus amoris. » (LEIBNITZ, *Definitiones ethicæ.*)

[3] « Que le soleil ne se couche pas sur votre colère! » dit l'Écriture.

[4] « Ce n'est pas celui qui se rend témoignage à lui-même qui doit être « approuvé, mais celui à qui Dieu rend témoignage. »

(*Saint Paul aux Corinthiens*, chap. x, vers. 18.)

[5] « A celui qui te donne sur-le-champ une goutte d'eau, tu donneras en « échange une fontaine intarissable. »

(Proverbe chinois. — Ferdinand DENIS, *Le Brahme voyageur.*)

[6] « Sois semblable à l'arbre de sandal, qui, quand il est abattu, couvre « de parfum la hache qui le frappe. »

(Passage de l'*Arya*, écrit plus de 300 ans avant notre ère.)

« Apprends de la coquille des mers de l'Orient à aimer tes ennemis et à « remplir de perles la main tendue pour te nuire.... Vois-tu cet arbre assailli « d'un nuage de cailloux? Il ne laisse tomber sur ceux qui les lancent que « des fruits délicieux et des fleurs parfumées! La voix de la nature entière « nous crie : L'homme sera-t-il le seul qui refuse de guérir la main qui s'est « blessée en le frappant? » (*Distiques de Hafiz. Recherches historiques*, tom. IV; discours de William Jones.)

mence[1], etc. — *Faire sa souffrance de la souffrance d'autrui* : cette forme de la sensibilité produit le désir de consoler autrui. « Il semble, a-t-on dit, qu'on « enlève une partie de leurs maux à ceux qui les « confient; on ne s'exprime pas improprement en « disant qu'on les partage[2]. »

Attachons-nous au mot *charité*, le plus général de ceux que nous venons de citer[3]. Puisque la direction de la liberté doit amener un certain partage de biens et de maux entre les êtres créés, le plaisir qu'on éprouve à voir ses semblables heureux est la disposition la plus favorable pour procéder à ce partage. Aussi, après avoir présenté l'amour de Dieu comme le premier précepte, l'Évangile ajoute : — « *Secundum autem* « *simile est huic : diliges proximum tanquam teip-* « *sum. In his duobus mandatis universa lex pendet et* « *prophetæ*[4]. — *Hoc est præceptum meum, ut dili-* « *gatis invicem, sicut dilexi vos*[5]. » — Nous verrons ultérieurement si ces saintes paroles n'ont pas un sens plus étendu; si elles ne nous donneront pas le premier principe de la science du devoir, comme les

[1] « Diligite inimicos vestros : benefacite, nihil inde sperantes. » (SAINT LUC, chap. VI, § IV, vers. 35.)

[2] « Tous les hommes sont mes frères, mais ceux qui pleurent sont mes « enfants. » (LAMENNAIS.)

[3] « Charitas est benevolentia generalis. » (LEIBNITZ, *Definitiones ethicæ.*) Dugald Stewart fait remarquer que, s'il y a un assez grand nombre d'affections bienveillantes, il n'y en a qu'une seule malveillante, le ressentiment. — « Il y a beaucoup de manières d'aimer, une seule de haïr, » ajoute Descartes. (*Les Passions de l'âme*, IIe partie, art. 84). — Et encore, suivant Fichte, la haine n'est qu'un amour trahi.

[4] Saint Matthieu, chap. XXII, § 4, vers. 39, 40. — Comp. Saint Luc, chap. X, § 3, vers. 27. — Saint Marc, chap. XII, § 3, vers. 31.

[5] Saint Jean, chap. XV, § 2, vers. 12.

textes cités dans notre livre précédent nous ont donné le premier principe du devoir.

235. *Troisième subdivision de la justice. Défiance de l'amour de soi.* — M. Simon apporte comme troisième élément de la justice l'*amour de soi*, c'est-à-dire « l'amour de la vie d'abord, et, à cause de l'a-« mour de la vie, l'amour de la vie heureuse, et enfin « l'amour de la vie active ou de l'expansion naturelle « de nos facultés [1].» — Nous critiquons le classement de l'amour de soi parmi les éléments de la justice. Nous ne pouvons accepter cette proposition : « L'amour « de soi est le seul motif de tous nos amours [2]. » Nous reconnaissons que l'homme a l'instinct de la conservation et du perfectionnement, ajoutons et le désir du bonheur. Nous reconnaissons encore qu'il a des devoirs envers lui-même. Pourquoi? Nous l'avons dit, pour se maintenir en état de remplir ses devoirs indivisibles envers Dieu et autrui. — Mais l'*amour de soi*, un mouvement passionnel envers soi-même, présenté comme un des éléments de la justice! Que signifie cela?

Rien d'exact, suivant nous. L'amour de soi, en tant qu'amour, n'a qu'une existence de fait. Lui donner une existence de droit, c'est introduire dans la place

[1] *Le Devoir*, partie II, pag. 133. L'auteur ajoute :
« L'amour de la vie, c'est le désir de continuer d'être.
« L'amour du bien-être, c'est l'amour de la santé, des plaisirs des sens, « de la propriété, de l'estime dans une foule de degrés, du pouvoir.
« L'amour de la vie active, c'est l'amour du plaisir d'exercer nos facultés « soit physiques, soit intellectuelles, l'amour du mouvement comme de la « science. »

[2] Id., partie II, chap. IV.

le traître qui doit la livrer. En d'autres termes, cet amour n'est que pour être sans cesse combattu et vaincu par l'amour de Dieu et d'autrui. Je comprends très bien cette proposition : « *J'aime trop peu* « *Dieu et autrui;* » je ne comprends pas cette proposition : « *Je m'aime.* » Quand Pascal dit : « Il faut « n'aimer que Dieu, et ne haïr que soi[1], » il est d'accord avec nous sur ce point[2].

Je m'aime! Et comment le pourrais-je? Je puis bien me faire illusion sur autrui, croire que je vois dans autrui le bien digne d'amour, dans sa forme affirmative... Mais me faire illusion sur moi? voir en moi le bien sous sa forme affirmative? est-ce possible? En me considérant moi-même, n'ai-je pas avant tout, et pour ainsi dire uniquement, conscience de ce qui me manque? Est-il un homme qui puisse raisonnablement s'aimer dans sa forme actuelle en ce monde? Non, répond saint Paul : « *Erunt homines* « *seipsos amantes..... insipientia eorum manifesta* « *erit*[3]. »

Laissons le sentiment et raisonnons. Si la justice exige absolument qu'on s'aime, l'amour de soi ne pourrait disparaître d'un fait sans que ce fait devînt, dans une certaine proportion, immoral. Or, cela est si

[1] *Pensées.*

[2] Leibnitz ne comprend pas non plus cette proposition « *Je m'aime,* » puisque, suivant lui, *aimer* c'est faire son bonheur du bonheur d'AUTRUI.

[3] *Deuxième épître de saint Paul à Timothée*, chap. III, vers. 2 et 9.

Il est vrai que Sénèque renvoie le reproche de folie à celui qui nie que l'homme s'aime : « Modus ergo diligendi præcipiendum est homini, id est « quomodo se diligat aut prosit sibi. Quin autem se diligat aut prosit sibi, « dubitare dementis est. » (SÉNÈQUE.)

peu vrai que la vertu, c'est-à-dire le bien moral porté à sa dernière puissance, n'est précisément que le retranchement le plus complet de l'amour de soi, considéré ici-bas. C'est dans ce sens que nous entendons cette phrase de Cicéron : « *Virtus nulla po-* « *test esse nisi erit gratuita.* » — M. Jules Simon, après un peu d'hésitation, en tombe d'accord. Il est tenté un instant de croire que d'Assas est mort pour choisir le bonheur personnel que lui donnait *la vision de la gloire*. Mais pourtant il prend parti en sens inverse. Il décide que « *le bien pour le bien, sans arrière-pensée, n'est pas absolument impossible aux forces humaines* »[1].

236. Ainsi l'amour de soi n'est pas un des éléments essentiels de la justice. Loin de là : ce qui est essentiel, à notre avis, c'est une impulsion passionnelle tout opposée : c'est la défiance contre cet amour. Sévères envers nous-mêmes, ne nous demandons jamais : *Telle chose nous plaît-elle?* Demandons-nous toujours *si elle nous plaît trop*. Voilà, si nous ne nous trompons, la troisième disposition du cœur nécessaire pour constituer l'amour du devoir. — Hélas! quelle que soit, dans les âmes les meilleures, la bonne volonté de réunir les éléments de cet amour, la justice parfaite reste comme un type idéal dont nos efforts ne s'approchent qu'incomplètement. Qui peut reconnaître en soi cette *constans et perpetua voluntas* que demande la définition d'Ulpien ?

237. Faisons toutefois une concession. Si l'on veut

[1] *Le Devoir*, partie II, pag. 131.

conserver l'amour de soi parmi les éléments de la justice, nous y consentons, mais à une condition : c'est que cet amour se purifie en contemplant son objet sanctifié dans une autre vie. Hommes, nous ne comprenons pas ici-bas ce sentiment étrange, *amour de soi*. Mais nous pressentons la possibilité qu'il puisse, dans un milieu différent, devenir un sentiment légitime. Alors, si c'est précisément en s'immolant dans cette vie d'épreuve que l'amour de soi se réfugie, par anticipation, dans l'asile où il aura conscience d'être mérité, nous ne voyons qu'avantage sans inconvénient à l'admettre. — La phrase de Larochefoucauld [1] : « Les vertus se perdent dans l'in- « térêt comme les fleuves dans la mer, » ne fait plus horreur, si elle contient l'intérêt de l'autre vie. — A la même condition, Helvétius serait accepté.

II. — INJUSTICE.

« L'injustice est une disposition à faire du tort de « propos délibéré, c'est-à-dire à agir de telle manière « qu'on donne à chacun trop ou trop peu des avantages « et des désavantages, sans observer une exacte propor- « tion. Ainsi il y a de l'excès et du défaut dans l'injus- « tice. » (ARISTOTE, *Ethique*.)

238. Injustice : disproportion d'un des éléments de la justice.

239. Injustice : exagération, le plus souvent, de l'amour de soi. Egoïsme.

240. Inexistence de l'égoïsme complet.

238. Si la justice est l'accord de l'amour de Dieu et du prochain avec une certaine défiance de l'amour de soi-même, l'injustice est évidemment le dérange-

[1] *Maximes*.

ment de cet accord. Soit donc que l'on ne rende pas à Dieu ce qui lui est dû, soit qu'on partage capricieusement son amour envers le prochain, en donnant à tel homme plus, à tel autre moins qu'il ne lui appartient, soit enfin que l'on fasse prédominer l'amour de soi sur les deux autres, on est injuste.

239. C'est surtout dans cette dernière application qu'apparaît l'injustice, sous le synonyme d'*égoïsme*. Le mal moral n'est que « la loi d'individualité com- « battant la loi d'unité[1]. » Crimes, vices, guerres, tout cela n'est que l'effet du culte prédominant de soi dans les hommes sans pitié « *contumeliam facientes in superbia*[2]. C'est ce que dit en termes simples saint Augustin, quand il voit le péché dans un seul point essentiel, *la perversion de la charité*[3]; c'est ce que répète, avec plus d'emphase, je ne sais plus quel poète signalant « Mars comme le tyran, et le Droit comme « le souverain du monde. »

240. Au surplus, de même que nous avons nié la possibilité de l'existence d'un homme dont l'intelligence ignorerait le premier principe du devoir, il faut nier l'existence d'un homme dont la sensibilité, contente seulement par l'injustice, aimerait le mal pour le mal. — Le crime ne peut être que l'exception dans la vie la plus criminelle. « *Ne illi quidem qui maleficio* « *et scelere pascuntur, possunt sine ulla particula* « *justitiæ vivere*[4]. » Si nous aimions les expressions

[1] Lamennais, *Esquisse d'une philosophie nouvelle.*
[2] *Machabées*, lib. II, chap. I, § 3, vers. 28.
[3] Sainte-Beuve, *Port-Royal*, tom. II, pag. 141.
[4] Cicéron, *De officiis.*

nouvelles, nous proposerions à l'humilité de l'homme de laisser à Dieu la *justice*, en se contentant pour lui-même des *aspirations à la justice;* et, d'autre part, effaçant le mot *injustice* comme une exagération calomnieuse, une supposition impossible, nous appellerions les côtés mauvais de notre cœur *défaillances de la justice*. — Ces défaillances nous paraissent bien caractérisées dans ce passage d'un auteur[1] : « Quand « on a la maladie de l'égoïsme moral, et qu'on néglige « les intérêts de ses semblables par cela qu'on n'en « espère aucun profit pour soi, on a toujours peur d'en faire trop; et dès lors on n'en fait pas assez. »

TITRE II.

INTÉRÊT BIEN ENTENDU, INTÉRÊT MAL ENTENDU.

I. — INTÉRÊT BIEN ENTENDU.

« Facite vobis sacculos qui non veterascunt, thesau-
« rum non deficientem in cœlis : quo fur non appropiat,
« neque tinea corrumpit. »
(SAINT LUC, cap. XII, § 14, vers. 33.)

241. Sens du mot *intérêt bien entendu.*
242. Identité des résultats produits par la justice et par l'intérêt bien entendu, dans les systèmes de philosophie matérialiste.
243. Identité de ces résultats dans les systèmes de philosophie spiritualiste.
244. Danger toutefois d'adopter pour mobile l'intérêt bien entendu.

241. *Intérêt bien entendu.* — Nous venons de saluer, sous le nom de *justice*, l'état de l'âme qui nous fait aspirer en même temps à la glorification de Dieu

[1] Pestel, *Fundamenta justitiæ naturalis*, traduit du latin sur la deuxième édition, partie I, section v, nº 154.

et au bien-être d'autrui, en réservant tout au plus un peu de complaisance défiante envers nous-mêmes.

Mais, à côté de l'homme qui dit : « Le mouvement « passionnel qui m'invite à suivre le devoir s'appelle « *justice,* » supposons un autre homme qui s'exprime ainsi : « Le calcul qui m'invite à suivre le devoir s'ap- « pelle *intérêt bien entendu...* » Le second choisit-il un mobile différent du mobile choisi par le premier? Oui, en ce sens que le mobile appelé *justice* est du domaine de la sensibilité, et que le mobile appelé *intérêt bien entendu* est du domaine de l'intelligence et de la sensibilité réunies. — Mais attachons-nous aux résultats pratiques. Ces résultats seront-ils différents, selon qu'ils seront inspirés par l'un ou par l'autre mobile? Pour le savoir, définissons bien les mots.

Si l'on entend par *calcul de l'intérêt bien entendu* le fait d'un homme qui, entre les impressions égoïstes du moment, toutes oublieuses de l'intérêt d'autrui et de son propre intérêt du lendemain, choisit la plus séduisante, on abuse indignement du qualificatif *bien entendu.* Loin de nous la discussion sur les jeux de mots[1]! — Si l'on veut dire que cet homme choisit ce qui est conforme à l'intérêt général de sa destinée considéré dans son ensemble, alors le culte de cet

[1] Nous regrettons de trouver ce jeu de mots dans l'éloquente préface de l'ouvrage de Benjamin Constant, intitulé *La Religion.* Il dit que l'intérêt bien entendu doit anéantir « tout ce qui est contraire à l'intérêt bien « entendu... Ainsi 1° détruire la pitié, le dévouement, les émotions qui « distrairaient cet intérêt de ses calculs; 2° conseiller de s'abandonner aux « passions pour mettre un terme aux tourments de la résistance..... en- « gager un homme à flatter le pouvoir pour donner une carrière à son « fils..... » L'auteur qui a écrit ces assertions ne s'aperçoit pas qu'il appelle intérêt *bien entendu,* 1° la prétendue utilité pour l'homme de cesser

intérêt bien entendu peut-il amener des résultats différents de ceux de la justice?

242. Beaucoup de personnes, sans y réfléchir suffisamment, énoncent l'affirmative. Nous ne partageons point leur avis. *Justice* et *intérêt bien entendu* s'identifient, suivant nous, dans l'application. Ils s'identifient, soit que le partisan de l'intérêt bien entendu, philosophe matérialiste, croie sa destinée tout entière circonscrite sur cette terre, soit que, philosophe spiritualiste, il croie à une autre vie[1].

Commençons par nous placer dans la première de ces deux suppositions. Admettons que l'univers soit composé de matérialistes. Eh bien, ils devraient du moins s'entendre entre eux pour rendre malheureux celui qui voudrait être injuste, et ramener ainsi la synonymie de la justice et de l'intérêt bien entendu. — Mais cette entente parfaite est difficile, impossible même... Je le veux bien. Alors l'égoïste habile qui, sans crainte de la sanction d'une autre vie, saura louvoyer au milieu des maladresses de ses contemporains, pourra se donner, par son habileté, le bien-être éphémère auquel se borne son ambition, en s'écartant plus ou moins du devoir. Aura-t-il suivi son intérêt bien entendu? Nous ne le croyons pas. Il

d'être homme, c'est-à-dire de devenir, faute de sensibilité, une abstraction sans nom, du moins actuellement, dans aucune langue; 2° l'utilité pour l'homme de préférer la satisfaction du désir à la crainte du remords.— C'est appeler *intérêt bien entendu* un intérêt *mal entendu* du moment, plus séduisant qu'*un autre intérêt mal entendu.*

[1] Suivant Ahrens (*Cours de droit naturel*, Introduction, chap. II): « L'utilité doit être la conséquence de la justice. En examinant bien les résultats, on trouvera que ce qui est juste est en même temps ce qu'il y a de « mieux à faire. »

souffrira l'atteinte du remords[1] : et le remords lui fera connaître qu'il n'y a point d'intérêt bien entendu à être mécontent de soi-même. « *Impii quasi* « *mare fervens, quod quiescere non potest, cujus re-* « *dundant fluctus in conculcationem et lutum... Non* « *est pax impiis*[2]. » — « L'homme qui n'aime que soi « ne hait rien tant que d'être seul avec soi... Il ne « fuit rien tant que soi, parce que, quand il se voit, « il ne se voit pas tel qu'il se désire; et qu'il trouve « en soi-même un amas de misères inévitables, et un « vide de biens réels et solides qu'il est incapable de « remplir[3]. »

243. Arrivons à la seconde supposition. — En ce qui touche les actions de l'homme qui croit à une autre vie, nous pouvons encore bien moins apercevoir une différence entre les résultats du mobile d'intérêt bien entendu et ceux du mobile de justice. — Du moment que la conséquence (supérieure à toute autre) du bien ou du mal que je fais est, comme dit un auteur, « *Dei favor aut ira*[4]; » du moment que toute tentative de troubler l'ordre me paraît d'avance mal entendue, puisque le plaisir plus faible d'y céder m'imposera la gêne plus forte de rétablir, dans ce monde ou dans l'autre, l'ordre troublé; en un mot, si je dis, comme saint Augustin :

[1] « Nocte dieque suum gestans in pectore testem. » (JUVÉNAL.)

[2] *Isaïe*, chap. LVII, § II, vers. 20 et 21.

[3] Pascal, *Pensées*.

Socrate et Platon soutenaient exactement, contre les sophistes, qu'il vaut mieux subir l'injustice que de la commettre. Voir le *Gorgias* et la *Rép. de Platon*. — Cic., *De offic.*, II.

[4] Cumberland, *De legibus naturæ*, chap. V, § 35.

« Dieu! quel que soit l'objet où se tourne mon âme « hors de toi, elle se cloue à quelque douleur!... » alors, le mobile d'intérêt ajouté au mobile rationnel n'a plus rien d'impur en soi. — « De même, dit Kant, « qu'on peut présenter à un malade quelque liqueur « agréable dans le vase qui contient la médecine « amère, de même on peut proposer à l'âme humaine, « faible ou malade, l'approbation morale avec la loi « du devoir. » L'idée d'une récompense à faire entrevoir aux bonnes actions est présentée à notre faiblesse par la Genèse en ces termes : « *Nonne, si bene* « *egeris, recipies*[1] ? »

Vous voulez additionner 50, puis 100, puis 200. Que vous placiez la plus petite somme en haut de la colonne et la plus grosse en dessous, ou que vous opériez en ordre inverse, le total cherché sera le même. De même, demandez-vous ce qui est dû à autrui pour calculer ce qui vous reste dû, ou demandez-vous ce qui vous est dû pour calculer ce qui reste dû à autrui, le même problème est résolu par deux procédés.

244. Toutefois, lecteur, après avoir établi sur ces points ce que nous croyons la vérité, nous devons vous donner un conseil. Si le juste et l'utile bien compris se confondent au point de vue absolu, c'est dans les régions idéales. Il faut se placer dans la

[1] Chap. IV, § 1, vers. 7.

Isocrate (*Orat. de permut.*) exprime de belles pensées sur le bonheur temporel résultant de la vertu.

« Je reste convaincu que, dans toute hypothèse, il est de notre intérêt de « remplir nos devoirs. » (Droz, *Philosophie morale*, chap. XV.)

supposition d'une connaissance complète de l'ensemble des lois de la création, pour espérer voir nettement toutes les blessures faites à l'ordre général par le moindre acte mauvais. Jusqu'au jour, espéré ou rêvé, de la réalisation de cette connaissance, le juste et l'utile resteront en fait séparés; ainsi le voudra la relativité de la science humaine. Nul ne peut donc se flatter d'être, dès aujourd'hui, un logicien assez ferme pour tirer de l'intérêt bien entendu toutes les irréprochables conséquences qu'il renferme.

Conservons, c'est le plus sûr, la frayeur salutaire du substantif dangereux *intérêt*, même en le modifiant par l'adjectif *bien entendu* : l'intérêt bien entendu court trop de risque de s'arrêter dans le cercle de l'intérêt mal entendu.—Préférons la devise *justice!* Pourquoi? Parce qu'elle donne aux bonnes intentions des chances meilleures de ne pas se tromper. En prenant pour point de départ l'amour de soi, même cherché dans ses bornes légitimes, on peut arriver involontairement à placer trop loin le point d'intersection avec l'amour de Dieu et d'autrui. En choisissant, au contraire, pour point de départ l'amour de Dieu et d'autrui, on prend un élan plus généreux et plus sûr[1].

[1] Dugald Stewart (*Esquisse de philosophie morale*, part. II, chap. I, sect. VI, art. 1, nº 171) est à peu près d'accord avec nous. « Nous avons des « raisons de croire, dit-il, que si notre connaissance des choses était plus « étendue, on reconnaîtrait l'accord, *dans tous les cas possibles*, du sens du « devoir et de l'amour de soi bien entendu. » — Toutefois, ce philosophe craint de s'être trop avancé par cet aveu. Jusqu'à nouvel ordre, il continue à distinguer la justice et l'intérêt bien entendu. Il insiste avec raison sur ces vérités, savoir : que les sources de ces deux idées ne sont pas les mêmes, qu'elles produisent des impressions différentes, et qu'un même langage ne convient pas pour décrire leurs conséquences.

II. — INTÉRÊT MAL ENTENDU.

« La volupté, pour nous tromper, marche devant « nous et nous cache sa suite. »
(MONTAIGNE, *Essais*, liv. I, ch. 38.)

« Quiconque préfère l'injustice à la justice, ressem- « ble, à mon avis, aux bêtes qui mordent à l'hameçon. »
(ISOCR., *Orat. ad permat.*)

« Non est bonum vivere, sed bene vivere. »
(SENEC.)

245. Identité des résultats produits par l'injustice et par l'intérêt mal entendu, au point de vue des systèmes de philosophie spiritualiste.

246. Identité de ces résultats, même au point de vue des systèmes de philosophie matérialiste.

245. Cette seconde partie de notre titre III (semblable à l'opération arithmétique qui, sous le nom de preuve, sert à démontrer l'exactitude d'une autre opération) est la contre-partie de la première.

Pour celui qui croit à une autre vie, les effets de l'injustice sont évidemment identiques à ceux de l'intérêt mal entendu. « *Quid enim proficit homo, si* « *lucretur universum mundum, se autem ipsum* « *perdat*[1]? »

246. Pour celui qui ne croit pas à une autre vie, l'incurie ou la résignation de ses semblables est la seule chance qui puisse empêcher l'identification des effets de l'injustice et des effets de l'intérêt mal entendu. Si les autres hommes réagissent contre l'égoïste, il est perdu. — Mais quand bien même leur négligence laisserait le succès de son côté, cet avantage matériel serait acheté par lui au prix du mé-

[1] Saint Luc, chap. IX. § 3, vers. 25.

« N'allez point acheter avec le pacte de Dieu un objet de vil prix. Ce que « Dieu tient en réserve vous sera plus avantageux, si vous avez de l'intelli- « gence. (Le Coran, chap. XVI : *l'Abeille*, vers. 97.)

contentement de lui-même, cause de douleur qui dépasse toutes les autres.

TITRE III.

RELATIVITÉ DES SENTIMENTS DE JUSTICE ET D'INJUSTICE.

« Cum quæsieris dominum Deum tuum, invenies « eum : si tamen toto corde quæsieris, et tota tribula- « tione animæ tuæ. »
(*Deuter.*, cap. IV, § 3, vers. 29.)

247. Sensibilité différente dans les divers individus. — Justice différente, suivant les divers degrés de la sensibilité.
248. Conscience de la relativité du sentiment de justice.
249. La conscience de cette relativité devient un des éléments de la conscience du devoir.
250. Relativité de cet élément de la conscience du devoir.

247. La sensibilité diffère suivant la plus ou moins grande délicatesse de l'organisation des individus. La justice, qui est du domaine de la sensibilité, a donc ses degrés, correspondants à ces degrés de délicatesse. — Nous naissons les uns avec des inclinations plus prononcées, les autres avec des inclinations moins prononcées à observer le devoir. Que la physiologie puisse ou non rendre compte de ces différences, elles n'en sont pas moins réelles et incontestables [1]. Voyez deux hommes aux prises avec un même trouble de leur raison : les penchants plus doux de l'un le porteront plus aisément à conquérir la paix, sa volupté préférée, en dominant les préoccupations de l'impression émouvante; l'ardeur des passions de l'autre aura besoin d'appeler à son aide toute l'énergie de la résistance, pour chasser le démon. — « Il se peut que

[1] Boisseau, *Des Peines* (thèse soutenue à la Faculté de droit de Paris).

« vous ayez de l'aversion pour ce qui vous est avan-
« tageux, et que vous aimiez ce qui vous est nuisi-
« ble : Dieu le sait[1]. »

248. Chacun a conscience de cette étendue relative de la justice en lui. Il sait jusqu'à quel point il aime le devoir. Il mesure le désir plus ou moins grand qu'il a de bien faire, le plaisir plus ou moins grand qu'il sent à bien faire.

249. Et cette conscience, dont le siége est dans la sensibilité, devient un des éléments de la conscience morale dont le siége est dans l'intelligence. En effet, en apprenant à chacun jusqu'à quel point la justice est en lui active ou languissante, elle révèle à la conscience morale l'étendue de sa tâche, le besoin plus ou moins grand que la raison a de se fortifier pour triompher des passions plus ou moins fortes : sûre qu'elle est que le Dieu qui a départi aux divers individus des épreuves plus ou moins rudes, tiendra compte à chacun de la difficulté plus ou moins grande de les subir.

250. La connaissance des caractères et du premier principe du devoir nous est apparue comme *absolue* dans nos deux livres précédents. — Dans le livre que nous achevons ici, nous venons au contraire de trouver un premier élément *relatif* de la conscience morale, l'étendue relative du sentiment de justice. — Nous allons, dans les deux livres suivants, signaler d'autres éléments relatifs.

[1] Le Coran, chap. II : *la Vache*, vers. 213.

LIVRE IV.

CONSCIENCE DU DEVOIR :

RÉVÉLATION RELATIVE DU MÉRITE OU DU DÉMÉRITE DE NOS ACTIONS.

« Obligamur per bona vel mala distincte repræsentata, « usu intellectus, rationis et judicii. »
(DARIES, *Institutiones jurisprudentiæ universalis*, cap. II, § 88.)

« Nous portons dans notre cœur et les furies et les « destinées. » (MAXIMUS TYRIUS, dissert. III.)

251. Rappel de la distinction des lois physiques et des lois morales.—Imputation : attribution à un agent libre et intelligent d'un fait conforme ou non aux lois morales.
252. Mérite et démérite.
253. Mesure du mérite et du démérite dans la conscience.
254. Division de ce livre.

251. Les lois, dont nous avons donné avec Montesquieu la large définition, se divisent (comme déjà nous l'avons vu) en deux grandes classes : les lois physiques et les lois morales. — Les lois physiques exercent sur tout être une contrainte dont il ne peut éviter l'action fatale. — Les lois morales, ou lois du devoir, font apparaître à un être intelligent et libre une nécessité morale qu'il fera sagement de suivre, mais qu'il peut follement repousser[1].

[1] . . . . . Video meliora, proboque,
Deteriora sequor..... (OVID.)

Sa volonté est éclairée, non supprimée par elles [1].

L'agent qui, en cédant aux lois physiques, est l'occasion d'un bien ou d'un mal matériel, n'est point l'auteur de ce bien ou de ce mal. — L'agent intelligent et libre qui suit ou viole les lois morales, est l'auteur du bien ou du mal qu'il produit. — Considérer un être comme l'auteur d'un résultat, cela s'appelle lui *imputer* ce résultat.

252. On appelle *mérite d'une action* la réunion des caractères de cette action qui donnent à son auteur droit à éloge ou récompense. On appelle *démérite d'une action* la réunion des caractères de cette action qui font encourir à son auteur blâme ou punition.

Attribuer mérite ou démérite, telles sont les deux applications de l'action d'imputer. On n'attribue mérite ou démérite qu'à l'être intelligent et libre à qui l'on impute. Vous ne vous indignez pas « contre le rocher « qui tombe sur votre tête, contre le torrent qui vous « entraîne à l'abîme [2] ; » vous ne bénissez pas la pluie qui féconde votre champ. Vous vous indignez contre le bandit qui veut vous ôter la vie ; vous bénissez le passant courageux qui expose la sienne pour vous défendre [3].

253. Qui peut mesurer bien exactement le mérite ou le démérite relatif d'un acte? Après Dieu, la conscience seule de l'auteur de cet acte.

[1] « Obligatio necessitas moralis. Moralem autem intelligo, quæ apud « virum bonum æquipollet naturali. » LEIBNITZ.)

[2] Cousin, *Le Vrai, le beau, le bien*, 14e leçon.

[3] « Pourquoi, dit Domat, souffrons-nous les douleurs sans nous mettre « en colère, et que nous ne souffrons pas les injustices ou les maux que « nous causent les hommes, sans mouvements de colère? »

254. Nous allons, dans les trois titres de ce livre, analyser successivement :

1° L'imputabilité;

2° Le mérite et le démérite;

3° La conscience du mérite ou du démérite.

TITRE PREMIER.

IMPUTABILITÉ.

« Declarare aliquem esse auctorem facti, idem est ac « imputare. » (DARIES, *Institutiones jurisprudentiæ universalis*, cap. v, p. 213.)

255. Division de ce titre.
256. L'objet de l'imputabilité n'est pas le plaisir produit par l'acte bon, et la peine produite par l'acte mauvais. — L'objet de l'imputabilité n'est pas l'apparition de la pensée de faire l'acte bon ou l'acte mauvais.
257. Objet de l'imputabilité : obéissance ou désobéissance à la loi du devoir.
258. Obéissance : effort honnête et sérieux de bien faire : absence de fraude et de négligence. — Désobéissance : effort malhonnête de mal faire (ou fraude) : effort honnête, mais non sérieux, de bien faire (ou négligence).
259. L'obéissance et la désobéissance sont indépendantes du résultat.—Imputabilité de la tentative.
260. Imputabilité du projet de faire un acte.
261. Imputabilité pour celui qui exécute l'acte, ou le fait exécuter, ou aide à l'exécuter.
262. Imputabilité pour celui qui n'empêche pas le mal qu'il peut empêcher, ou qui ne fait pas le bien qu'il pourrait faire.
263. L'imputabilité suppose l'intelligence et la liberté de l'agent.
264. Défaut de discernement : empêche l'imputabilité.
265. Contrainte physique : empêche l'imputabilité.
266. Erreur de fait invincible : empêche l'imputabilité.
267. Sens des mots *cas fortuit, force majeure.*
268. Renvoi de cette question : *Ce qui est bien ou mal quand on le fait librement, est-il bien ou mal quand on le fait sous l'empire de la contrainte morale?*—Renvoi de cette question : *L'erreur de droit détruit-elle l'imputabilité?*

255. Recherchons : 1° l'objet de l'imputabilité;

2° ses diverses espèces; 3° les conditions de son existence.

256. *Objet de l'imputabilité.* — Ce qu'on impute à l'être intelligent et libre, ce dont on lui fait mérite ou démérite, ce n'est pas le plaisir ou la peine qu'il produit. Le plaisir et la peine sont des impressions de la sensibilité. Qu'elles naissent à l'occasion d'un accident qui n'est imputable à personne, ou à l'occasion d'un fait imputable, ces impressions peuvent ne pas différer. Que ma maison soit consumée par la foudre ou par la main d'un incendiaire, je m'appauvris également. Qu'un trésor trouvé dans mon fonds me donne 100,000 fr. ou que je gagne 100,000 fr. par un travail consciencieux, je m'enrichis de la même somme.

Ce qu'on impute à l'être libre et intelligent, ce n'est pas non plus la pensée qui lui est apparue de faire l'acte moral ou immoral. Cette pensée a pu être fatale, c'est-à-dire résulter de circonstances fortuites que n'a nullement appelées sa faute. Le désir de bien faire arrive souvent de lui-même. D'autre part, quelle que soit la vigilance des bonnes intentions, on ne peut être sûr de n'avoir jamais le désir de mal faire. Où est-il le sage, *propositi tenax*, à l'abri de tout ébranlement de la sensibilité? Pour subir l'épreuve que Dieu lui a imposée, il faut que l'âme ait des tentations à combattre; sinon, angélique et non humaine, elle serait dans un état d'innocence qui constituerait non l'obéissance au bien, mais la fatalité du bien.

257. En dernière analyse, qu'est-ce donc qu'on impute à l'être intelligent et libre? — On lui impute

à mérite ou démérite une modalité de l'âme, savoir : *l'obéissance* ou *la désobéissance* à la loi morale. — Qu'est-ce que cela?

258. L'obéissance n'est que d'une sorte. C'est la réunion de l'intention de faire le bien et de l'attention suffisante pour en trouver les moyens. C'est l'effort à la fois honnête et sérieux.

La désobéissance est de deux sortes. Tantôt c'est l'intention de mal faire, en d'autres termes l'effort malhonnête ; tantôt c'est, avec l'intention de bien faire, l'attention insuffisante pour en trouver les moyens, en d'autres termes, c'est l'effort honnête mais non sérieux.

La première sorte de désobéissance prend le nom de *mauvaise volonté* ou *fraude*. La seconde prend le nom de *négligence, étourderie,* ou *imprudence*[1]. Le résultat de la première s'appelle un *dol* : le résultat de la seconde, une *faute*[2].

259. L'effort honnête et sérieux qui constitue l'obéissance, l'effort malhonnête et l'effort honnête mais non sérieux qui constituent la désobéissance, n'ont pas

[1] « Defectus attentionis, incogitantia, improvidentia, præcipitatio, in-« curia... » (DARIES, *Instit. jurisprud. univers.*)

[2] J'ai vu beaucoup de philosophes oublier de signaler le mal moral de la négligence, et ne voir la désobéissance que dans l'intention de mal faire.— Ils se rendent par là coupables eux-mêmes d'une grande négligence scientifique.

Le très jeune enfant, précisément parce que son attention est faible, peut s'excuser parfois d'une étourderie en disant : *Je ne l'ai pas fait exprès.* Mais ouvrez tous les codes des nations civilisées ; vous trouverez soumis aux dommages-intérêts et à la prison l'imprudent doué de discernement, qui cause la mort en jouant avec une arme à feu qu'il ne croit pas chargée. La raison pratique, dans cette disposition et dans mille autres, a directement contredit l'éloquent ouvrage de M. Cousin (*Le Vrai, le beau, le bien*, 14e leçon) où nous regrettons de lire ; « POURQUOI N'Y A-T-IL PAS DE PEINE POUR

besoin, pour être imputables, de la réalisation consommée du bien et du mal auquel ils tendent. La tentative avec commencement d'exécution, quand elle est interrompue par des circonstances étrangères à la volonté de l'agent, équivaut à la réalisation consommée. « *In maleficiis voluntas spectatur, non exitus*[1]. »

Nous avons vu la liberté métaphysique de l'homme rester entière, quels que soient les obstacles *qui en gênent l'exercice extérieur* (n° 130). Or cette volonté, nécessairement honnête ou malhonnête en elle-même, conserve l'intégralité de l'un ou de l'autre de ces deux qualificatifs, quels que soient les obstacles qui empêchent une volonté honnête de produire un effet bon, ou une volonté malhonnête de produire un effet mauvais. — Avez-vous porté votre intention et votre attention dans la voie que vous croyez conforme au devoir? L'insuccès n'a aucune influence rétrospective sur la question d'existence de votre *obéissance;* il ne vous enlève pas le *mérite* d'avoir fait tout votre possible pour obtenir un résultat louable. — D'autre part, avez-vous porté votre intention dans la voie que vous croyez contraire au devoir, ou avez-vous apporté une attention insuffisante dans la voie que

LES DÉLITS INVOLONTAIRES? C'EST QUE PAR CELA MÊME ILS NE SONT PAS SUPPOSÉS DES DÉLITS. »

L'imputabilité de l'étourderie est parfaitement motivée par d'Holbach (*Morale universelle*, sect. III, chap. XII) en ces termes : « Un homme sensé « doit toujours être attentif et sur lui-même et sur les autres. *Je n'y* « *avais pas songé*, est une mauvaise excuse pour un être qui vit en société. « — *Envisager son but et faire ce que l'on fait*, voilà la vraie base de toute « morale. La vie sociale est un acte religieux dans lequel tout homme « doit se dire : *Sois à ce que tu fais!* »

[1] Callistratus, fr. 14. Dig., *Ad leg. Corneliam de Sicariis* (lib. XLVIII, tit. VIII).

vous croyez conforme au devoir? L'avortement du mal possible que pouvait produire votre dol ou votre faute, n'a aucune influence rétrospective sur la question d'existence de la *désobéissance;* il ne vous relève pas du *démérite* encouru par vous en ne faisant pas tout votre possible pour éviter un mauvais résultat.

Le capitaine Franklin cherche le passage au pôle nord; il périt dans son entreprise. Il n'en est pas moins un citoyen dévoué, un navigateur intrépide. — Un homme essaie de forcer votre coffre-fort; la serrure solide lasse son bras et l'oblige à se retirer les mains vides. Il n'en est pas moins un voleur. — Je tire un pistolet chargé sur un ami, ignorant que ce pistolet est chargé; le coup rate. Je n'en suis pas moins un étourdi [1].

260. Allons plus loin. Sans supposer aucun commencement d'exécution, l'application seule de la pensée à méditer un projet bon ou mauvais est par elle-même imputable dans un certain degré. — Faire de bons projets, quand même l'exécution en serait empêchée, c'est déjà bien agir, puisque c'est employer son temps à se perfectionner dans l'intérêt de tous. — Faire de mauvais projets, quand même ils ne se réaliseraient pas, c'est déjà mal agir. Qu'on ne dise pas, comme on va le répétant, que la pensée illicite, restée à l'état de rêve pour ainsi dire, n'a produit aucun

[1] Si, en rédigeant cet ouvrage, nous avons fait tout ce qui est en nous pour formuler les doctrines les plus pures, nous aurons obéi au devoir, quand même la distraction du lecteur l'empêcherait de nous comprendre. Si notre dol ou notre étourderie imputables ont laissé place à des principes funestes, nous aurons désobéi, quand même notre style décoloré ne ferait pas suffisamment apparaître le crime ou la négligence de notre pensée.

résultat fâcheux! Puffendorff est tombé dans cette erreur, qu'on n'a point remarquée! Voyez un homme qui songe au mal! Le temps qui lui était donné par la Divinité pour être utile à l'ensemble de la création, il le perd à chercher les moyens de nuire. Par cela même il corrompt, il commence à briser en lui un des instruments du bonheur de tous. Il nuit donc. « *Injuriam qui facturus est, jam facit*[1]. »

261. *Diverses espèces d'imputabilité.* — On peut concevoir et exécuter seul, par soi-même, une pensée bonne ou mauvaise. — On peut la concevoir par soi-même et la faire exécuter par un autre, dont on obtient la coopération par présents ou par conseil, par la confiance ou par la crainte qu'on lui inspire, par la récompense qu'on lui promet, en un mot par toute influence qu'on exerce sur ses déterminations[2]. —On peut aider autrui à exécuter une action bonne ou mauvaise, en lui fournissant des moyens, avant, pendant ou après l'exécution.— L'imputabilité existe dans ces divers cas où l'on a produit le dommage par une intervention plus ou moins directe.

262. Mais y a-t-il imputabilité de la simple abstention? Quand, pouvant produire un bien, on se garde d'user de ce pouvoir? Ou quand, pouvant empêcher un mal, on ne s'en donne pas la peine? — Un enfant de

[1] Senec. — C'était aussi l'avis de Périandre, un des sept sages de la Grèce. — Diog. Laert., lib. I, 98.

[2] « Is damnum dat qui jubet dare. » (Paul, fr. 169, Dig., *De reg. juris*, lib. L, tit. xvii).

« Mandator cædis pro homicida habetur. » (Ulpien, fr. 15, Dig., *Ad leg. Corneliam de Sicariis*, lib. XLVIII, tit. viii).

deux ans, jouant avec une bougie allumée, va incendier une meule de grains. Je puis éteindre dans sa main cette bougie, je ne le fais pas. Suis-je coupable du préjudice résultant de l'incendie? N'en doutons pas, sur la foi de Salvien : « *In cujus enim manu est ut pro-* « *hibeat, jubet agi si non prohibet admitti*[1]; » de saint Augustin : « *Qui desinit obviare, quum potest, con-* « *sentit*[2]; » de Brutus : « *Alienæ culpæ me reum fa-* « *cies... si provideri potui ne existeret*[3]. »

263. *Conditions de l'imputabilité.* — Pour imputer à un être un fait comme son œuvre, il ne suffit pas que cet être soit, de sa nature, intelligent et libre. Il faut qu'il ait été intelligent et libre spécialement au moment où il a commis le fait.

264. Point d'imputabilité si l'intelligence manque à la liberté : soit dans l'enfant très jeune dont le discernement n'est pas formé, soit dans le fou que le discernement a abandonné.

265. Point d'imputabilité, non plus, si la liberté d'action[4] manque à l'intelligence par l'effet de la contrainte physique. — Jeté par des malfaiteurs du haut d'une fenêtre, je vous blesse en tombant... Je ne suis pas l'auteur de cette blessure : vous n'avez pas contre moi plus d'indignation que contre la balle de plomb qui vous frapperait. Si j'écrase en tombant

[1] *De gubern. Dei*, lib. VII.

[2] *Comm. de saint Augustin sur le psaume LXXXI.* — *Droit canonique*, caus. XXIII, quest. III, can. XI.

[3] *Epist. ad Brut.*, IV.

[4] Nous ne parlons pas de la liberté métaphysique, inaccessible dans son sanctuaire.

ainsi un brigand aposté dans la rue et prêt à vous frapper de son poignard... je ne suis point l'auteur de votre salut : vous ne me devez pas plus de remercîments qu'à l'apoplexie qui l'eût foudroyé tout à coup[1]. La contrainte physique que m'ont fait subir les malfaiteurs en me précipitant, ne laisse place pour moi ni à blâme ni à éloge.

266. Les mêmes observations s'appliquent à l'erreur de fait.—Œdipe n'est ni parricide ni incestueux quand, sans le savoir et sans le vouloir, il tue son père et épouse sa mère[2]. A l'inverse, le séducteur mystifié, représenté au théâtre, qui croit enlever la femme d'autrui et qui enlève la sienne, n'en est pas moins un ravisseur[3].—Pour détruire ainsi l'imputabilité d'un mal produit, l'erreur doit être invincible. « Il « n'est pas nécessaire que, dans le temps de la dé« termination ou de l'action, l'homme en ait prévu « les suites bonnes ou mauvaises, ou qu'après les « avoir considérées à loisir, il les ait pesées. Il suffit « qu'il ait pu faire toutes ces choses[4]. » Il est res« ponsable quand il a pu connaître ce qui pouvait « l'empêcher de se tromper[5]. »

267. Le résultat produit par le défaut de discer-

[1] Celui qui, caché pour éviter un ennemi, trahit sa présence en éter« nuant, « sera, à la vérité, affligé d'avoir éternué ; cependant il ne pourra « pas s'en repentir. »
(*Principes du droit naturel*, traduits de l'allemand de Claproth.)

[2] « Quis nomen unquam sceleris errori addidit ? » (SENEC.)

[3] « Si quis cum uxore sua tanquam aliena concumbat, adulter erit, « quamvis illa adultera non sit. » (SENEC.)

[4] Pestel, *Fundamenta justitiæ naturalis*, traduit du latin sur la deuxième édition (partie II, sect. VII, n° 284).

[5] Id., ibid., n° 287.

nement, par la contrainte physique et par l'erreur de fait invincible, prend, par opposition au *dol* et à la *faute*, le nom de *cas fortuit* ou *force majeure*.

268. Le bien ou le mal qu'on fait sous l'empire d'une contrainte morale est-il imputable? — La question est mal posée. Il faut demander si *ce qui est bien ou mal quand on le fait librement, est bien ou mal quand on le fait sous l'empire de la contrainte morale.* — La science du devoir pourra seule répondre à cette question très compliquée, qui porte sur l'objet même du devoir, et non sur l'imputabilité. Nous la traiterons plus loin.

Autre question. *L'erreur de droit, c'est-à-dire l'insuffisance de lumières sur la moralité ou l'immoralité d'un fait, détruit-elle l'imputabilité?* Par exemple, que faut-il penser d'un seigneur franc d'autrefois, soumettant, par confiance en Dieu, un accusé à l'épreuve de l'eau bouillante ou du duel judiciaire? Absoudra-t-on son erreur de juge par son erreur de théologien?

Cette question ne peut être résolue qu'après une autre préjudicielle : c'est celle de savoir *si l'erreur de droit, par insuffisance de lumières, est possible; s'il peut arriver qu'un homme, par ignorance, croie à la moralité d'un acte immoral, ou à l'immoralité d'un acte moral.* — C'est dans le livre suivant, en recherchant si la connaissance de tous les objets du devoir est donnée par la conscience d'une manière absolue ou d'une manière relative, que nous examinerons cette question importante. — Si elle doit être résolue par l'affirmative, l'erreur de droit, aussi

bien que l'erreur de fait, détruira évidemment pour l'agent l'imputabilité.

TITRE II.

MÉRITE ET DÉMÉRITE.

« Ne scutica dignum horribili sectere flagello. »
(HORAT.)

269. Degré du mérite et du démérite.
270. Mesure du mérite et du démérite d'après la nature du fait.
271. Mesure du mérite et du démérite d'après la multiplicité des faits.
272. Mesure du mérite et du démérite d'après la sensibilité de l'agent.
273. Mesure du mérite et du démérite d'après l'éducation de l'agent.
274. Faut-il ajouter une 5e mesure du mérite et du démérite, d'après le mobile de l'action?

269. Le mérite et le démérite ont des degrés. Ces degrés se mesurent : 1° d'après la nature des faits ; 2° d'après leur multiplicité ; 3° d'après la sensibilité de l'agent ; 4° d'après son éducation ; 5° faut-il ajouter : d'après le mobile de l'action [1] ?

270. *Mesure du mérite ou du démérite d'après la nature du fait.* — N'en déplaise à Dracon, tous les faits immoraux ne sont pas égaux. Se venger de son ennemi en le mystifiant est moins mal que s'en venger en le tuant. — De même, tous les faits moraux ne sont pas de la même valeur. Donner aux pauvres

[1] Comp. Saturninus, fr. 16, § 1, Dig., *De pœnis* (lib. XLVIII, tit. 19) :
« Sed hæc genera consideranda sunt septem modis, causis, persona, loco, « tempore, qualitate, quantitate et eventu. »
« Le rabbin Moïse veut que l'on considère la grandeur du péché, le « nombre des péchés semblables qu'on a commis, le degré du désir et la « facilité de l'action. »
(GROTIUS, *De jure belli et pacis*, liv. II, chap. 20.)

une partie de son nécessaire est plus charitable que leur donner seulement son superflu.

271. *Mesure du mérite et du démérite d'après la multiplicité des faits.* — Une série de bonnes actions vaut mieux qu'une bonne action isolée. Une mauvaise action isolée est moins coupable que l'habitude des mauvaises actions. Dans la mauvaise action isolée, la volonté surprise par une première attaque est plus excusable d'une première défaillance. Elle l'est beaucoup moins quand elle cède à la seconde apparition de la tentation mauvaise ; elle n'est plus entièrement innocente de son retour, quand elle ne l'a pas suffisamment combattue dans son origine. — En remontant attentivement le cours de notre vie, combien de fois ne verrons-nous pas tel ou tel désir coupable qui nous agite aujourd'hui, avoir son germe dans quelque défaut précédent de résistance, dans une défaillance de la liberté inattentive à repousser le premier envahissement du mal ? Et s'il était vrai que ce mal pût prendre d'assez profondes racines pour étouffer la liberté, ce serait d'avoir perdu notre liberté que nous serions responsables.

272. *Mesure du mérite et du démérite d'après la sensibilité de l'agent.* — Nous avons vu les degrés de la sensibilité différer suivant les individus. La lutte de la raison contre la passion est plus ou moins rude en proportion de ces degrés. Il y a des victoires plus ou moins chèrement achetées, en conséquence plus ou moins dignes d'estime. Il y a des chutes plus ou moins expliquées par des circonstances atténuantes. Placez

deux hommes d'un tempérament différent en présence d'une même séduction: si tous deux succombent, le démérite de l'un dépassera celui de l'autre ; si tous deux résistent, le mérite de tous deux ne sera pas égal.

273. *Mesure du mérite et du démérite, d'après l'éducation de l'agent.* — Nous venons de voir l'habitude contractée par la faute de l'agent ajouter au mérite du bien, au démérite du mal.—Mais, en sens inverse, si l'habitude s'explique par des circonstances qui ne viennent pas du fait de l'agent, elle diminue le mérite ou le démérite. L'homme est façonné dès le plus jeune âge par les leçons et l'exemple du père, du précepteur, des amis, de la société. Si autour de lui les enseignements ont été purs, il a moins de mérite à suivre le bon chemin qu'on lui a tracé. Si, au contraire, tout a contribué à l'égarer, il a plus de mérite à retrouver la voie par des efforts plus énergiques; ou si sa force morale n'obtient pas ce résultat, il est moins coupable que l'homme dont la conscience n'a point été faussée par le vice des premières impressions.

274. Faut-il ajouter une cinquième *mesure du mérite et du démérite, savoir : d'après le mobile de l'action?*

Il y a là deux questions : l'une sur la mesure du mérite, l'autre sur la mesure du démérite. Discutons-les séparément.

1re question. *Le mobile de l'action influe-t-il sur la mesure du mérite de cette action?* — Chacun va répétant qu'il ne faut pas mettre sur la même ligne l'*obéissance intérieure qui fait le bien par justice*, et

l'*obéissance extérieure qui fait le bien par intérêt.*

Avant de discuter cette proposition, il faut en bien poser les termes.

Le *bien moral* ne peut JAMAIS se faire par *intérêt mal entendu.* Voyez cet ambitieux aspirant au pouvoir par l'intrigue? Il fait largesse aux pauvres pour se créer des partisans. En distribuant du pain à ceux qui en manquent, obéit-il extérieurement au devoir, et produit-il un *bien moral* par *intérêt mal entendu?* Nullement. Il désobéit au devoir, et produit le *mal moral,* en corrompant ceux qu'il soulage. Ainsi la distinction entre *l'obéissance intérieure qui fait le bien par justice* et *l'obéissance extérieure qui fait le bien par intérêt,* ne peut se proposer qu'en supposant *une obéissance extérieure qui fait le bien par* INTÉRÊT BIEN ENTENDU. C'est évidemment ainsi que M. J. Simon comprend la question.

Cela étant bien convenu, voici comment cet auteur résout la difficulté : « Quand l'intérêt n'apparaît que « pour nous consoler ou nous encourager, son inter- « vention, dans cette mesure, est légitime[1]... Mais « quand l'amour-propre se met au premier plan et « devient le but unique de nos actes, il ne les rend « pas criminels à la vérité, mais il les empêche d'être « méritoires[2]. » — Ici, nouvel éclaircissement nécessaire. Evidemment l'expression rend la pensée de l'auteur d'une manière exagérée. Ce qui n'est ni *criminel* ni *méritoire* est *indifférent.* Or une bonne ac-

[1] Simon, *Le Devoir*, partie II, chap. II.
[2] Id., ibid.

tion inspirée par l'intérêt bien entendu ne peut pas devenir *indifférente*. L'auteur veut dire qu'elle devient *moins méritoire*. Examinons cette solution ainsi modifiée.

Nous avouons l'impossibilité où nous sommes de la comprendre. La raison de notre impuissance est simple, c'est que nous croyons avoir démontré l'identité absolue de la justice et de l'intérêt bien entendu[1].

Si nous y avons réussi, comment distinguer des mérites divers dans ceux qui prennent soit l'un, soit l'autre mot, pour devise? — Nul tribunal humain ne perdrait une minute dans cette puérile inquisition. — Au tribunal du juge suprême, sera-t-elle de mise? Quoi! l'âme irréprochable dans son épreuve sera moins rémunérée quand, en la subissant, elle aura eu le désir du ciel et la crainte de l'enfer? Pour mériter complétement la couronne, il faudrait donc qu'en faisant le bien elle eût perdu de vue ce désir et cette crainte?.. Vit-on jamais pareille subtilité? Qu'il se lève celui qui osera soutenir ce paradoxe : *Si, au moment*

[1] « Cette identité nous est apparue, 1° dans une société de matérialistes où la maladresse des gouvernants laisserait l'égoïsme sans punition « matérielle. Le remords éprouvé par l'égoïste suffirait pour remplacer cette « punition absente : il lui montrerait l'intérêt mal entendu dans des prétentions destructives de l'égalité, qui l'exposeraient au mécontentement « de lui-même.

« 2° A plus forte raison cette identité existe dans une société de matérialistes assez bien avisés pour punir tout acte d'égoïsme. La perspective « de la sanction extérieure obligerait l'intérêt bien entendu à s'absorber « dans la justice.

« 3° Enfin cette identité nous a surtout paru évidente dans une société « de spiritualistes. En effet, comment faire comprendre à un spiritualiste, « partisan de l'immortalité de l'âme, un prétendu intérêt bien entendu en « dehors de la justice? C'est-à-dire un prétendu intérêt qui compromettrait « celui de l'autre vie? Ce dernier ne domine-t-il pas tout autre? » (Voyez ci-dessus, liv. III.)

où il a dit : A MOI AUVERGNE ! *d'Assas disait intérieurement :* A MOI ÉTERNITÉ ! *son acte n'était plus héroïque, car il était conforme à l'intérêt bien entendu!*

Avec cette doctrine, qui donc monterait au plus haut des cieux? Serait-ce par hasard l'athée matérialiste bienveillant, dont Leibnitz croit l'existence possible? L'athée qu'un amour platonique du bien pousserait sans intérêt à tous les dévouements, « soit « par tempérament, soit par contre-sens[1]?» Hélas non! pas même lui!... Car, à défaut de l'espoir d'une récompense céleste, il trouverait encore dans la vertu « un plaisir qui surpasserait tous les autres plaisirs. » Il perdrait ainsi le mérite des bonnes actions que ferait naître l'intérêt de ce plaisir.

Ne nous arrêtons pas à ces inutilités. S'il fallait distinguer entre l'homme qui agit par justice et celui qui agit par intérêt bien entendu, ce dernier mériterait peut-être la préférence. Voyons en effet ce qu'il y a au fond de ces suppositions. Deux âmes comparaissent au jour du jugement, toutes deux également victorieuses des tentations mauvaises. L'une, enfermée dans des organes plus placides, a accepté le devoir en l'aimant. Elle a trouvé un bonheur facile dans l'ardeur mystique de ses élans. L'autre, soumise à des passions violentes, a eu besoin de se raidir dans la lutte : la perspective des peines ou des récompenses futures a été nécessaire pour soutenir sa résolution. La palme sera-t-elle à l'obéissance plus intérieure de la première, ou à l'obéissance plus extérieure de la se-

[1] Troisième lettre à M. Vessière La Croze.

conde? Nous avons répondu plus haut (n° 272). — Kant confirme notre réponse dans cette admirable phrase : « Il n'y a que la descente dans l'enfer de « soi-même qui fraie le chemin à l'apothéose [1]. »

2e question. *Le mobile de l'action influe-t-il sur la mesure du démérite de cette action?*—En d'autres termes, la mesure du mal varie-t-elle selon que le mobile de l'action est l'injustice ou l'intérêt mal entendu?—Ici nous répondons simplement par une fin de non-recevoir. Nul, à notre avis, n'agit par une passion qui recherche l'injustice pour elle-même. Sous l'injustice, se trouve toujours un intérêt mal entendu. Ainsi la position de la question est impossible.

TITRE III.

CONSCIENCE DU MÉRITE OU DU DÉMÉRITE DE NOS ACTIONS.

« Nullum virtuti theatrum conscientia majus est. »
(CICÉRON.)

275. La société n'a pas la mesure exacte du mérite et du démérite.
276. Mesure du mérite et du démérite dans la conscience.
277. Relativité de la mesure du mérite et du démérite dans la conscience.

275. D'après l'observation parfaitement exacte de M. Boisseau [2], la société est dans l'impossibilité de distribuer exactement les récompenses et les peines. Et d'abord elle ne connaît pas assez la sensibilité relative de chaque individu, pour proportionner à cette

[1] *Principes métaphysiques de la morale.*
[2] *Des peines*, pag. 23 à 35.

sensibilité la condition heureuse qu'elle doit offrir au mérite, la condition malheureuse qu'elle doit imposer au démérite. — De plus elle ne connaît pas assez la culpabilité de l'individu, pour faire mathématiquement justice sur la question du degré de ce mérite ou de ce démérite. En effet, où sont pour elle les révélations possibles de l'influence différente qu'ont exercée sur la liberté de chacun les penchants naturels, l'éducation reçue, l'assistance ou les entraves résultant des mille combinaisons d'institutions sociales plus ou moins imparfaites? Et ainsi où est le moyen, pour la société, de mesurer l'étendue proportionnelle des luttes que chaque âme a subies, et, en conséquence, les degrés de l'imputabilité attachés au triomphe ou à la défaite?

276. C'est donc dans la conscience, qui sait tout cela, que se place l'appréciation du mérite et du démérite. Le plaisir ou la peine intérieure que l'être humain, dans son indivisibilité, attache à l'obéissance ou à la désobéissance, voilà une sanction plus exacte que la sanction extérieure. L'homme bon écoute cette parole consolante d'Épictète[1] : « Dieu seul donne la « paix véritable ; et le héraut qui la publie, c'est « la raison. » Le méchant répète tristement ce passage d'un auteur : « *Nihil est miserius quam animus homi-* « *nis conscius;* » et cet autre : « *Malitia maximam* « *partem veneni sui bibit.* » — Demandez à celui qui perd loyalement et à celui qui triche au jeu si le regret de s'appauvrir ou le remords de s'enrichir malhonnêtement sont la même chose?

[1] Cité par Arrien.

« De tous les plaisirs, celui que l'âme éprouve à la « vue de l'harmonie de ses actions est le plus durable. « Ceux qui naissent de nos autres qualités ou des « avantages de la fortune, ne peuvent point lui être « comparés. Il faut dire la même chose des peines « que les mauvaises actions nous font ressentir. Celui « qui ne peut imputer qu'à lui-même les maux qu'il « souffre et ceux qu'il craint, est doublement tour- « menté. La peine qu'il ressent est d'autant plus « longue et plus cruelle que le mal qui le presse et « celui qui le menace sont plus grands, qu'il en sent « mieux la grandeur, et qu'il voit plus clairement « qu'il ne peut s'en prendre qu'à lui-même[1]. »

277. Et toutefois disons-le (sauf à le prouver plus loin), la conscience ne nous donne encore que le sentiment relatif du mérite ou du démérite de nos actions. — Au-dessus de ce sentiment relatif plane la connaissance absolue de la conformité ou de la non-conformité de ce sentiment à la vérité. Cette connaissance, c'est à *la science* que nous la demanderons.— Et la science demeurera elle-même provisoirement imparfaite. Dans son élaboration progressive, elle nous renverra en dernière analyse à celui qui a dit : « Nul d'entre vous ne peut savoir jusqu'à quel point « il est digne devant mon Père d'amour ou de haine, « de colère ou de pardon. »

[1] Pestel, *Fundamenta justitiæ naturalis*, traduit du latin sur la deuxième édition, partie I (section II, n° 54).

LIVRE V.

CONSCIENCE DU DEVOIR : CONNAISSANCE RELATIVE DES OBJETS DU DEVOIR.

« Il faut s'opposer à cette prétention ordinaire de « vouloir juger des rapports, souvent très compliqués, « de la vie, d'après un premier sentiment indéfini. »
(AHRENS, *Cours de droit naturel*, partie générale, chap. I, § 11.)

278. Récapitulation des faits du sens intime analysés par nous sous le nom de *conscience du devoir*.
279. Faut-il en outre voir, dans la conscience, la connaissance absolue des objets du devoir dans tous leurs détails?
280. Trois systèmes sur ce point : — 1er système : connaissance absolue des objets du devoir par la conscience. — 2e système : connaissance tantôt absolue, tantôt relative des objets du devoir par la conscience. — 3e système : connaissance relative seulement des objets du devoir par la conscience.
281. Division de ce livre.

278. Nous avons jusqu'à présent procédé par de nombreux actes de foi.

Nous avons accepté du sens intime, dans nos deux premières parties, la nécessité de l'idée du devoir, et la réalité de l'existence du devoir.

Dans notre troisième partie, le sens intime nous a donné également : 1° les caractères du devoir, *souveraineté, indivisibilité, universalité;* 2° son premier principe : *assistance due par tout être à tout être;* 3° la perception du degré de *justice* qui nous invite

à suivre plus ou moins ce principe; 4° le sentiment *du mérite et du démérite* de nos actions, selon que nous obéissons ou non à ce qui nous paraît le devoir.

Après avoir décrit divisément tous ces faits, si nous les réunissons maintenant, comme le moissonneur lie en gerbe les épis successivement abattus; si, sur le faisceau complet des croyances spontanées à ces faits intérieurs, nous inscrivons le mot *conscience du devoir*... Qui se lèvera pour dire que nous n'avons pas suffisamment analysé et glorifié LA CONSCIENCE DU DEVOIR?

Qui se lèvera, lecteur? Tout le monde à peu près.

279. Qu'avons-nous décrit jusqu'à présent? D'abord tous les postulats, les antécédents de la notion du devoir, puis l'admirable mécanisme du sens moral, destiné à la mettre en pratique.

Mais du devoir en lui-même, de ce qu'il ordonne ou défend, qu'avons-nous expliqué? Le premier principe seulement. — C'est beaucoup sans doute. Mais ce n'est pas tout. De ce premier principe découlent des milliers d'applications, qui sont *les objets* du devoir. Or la détermination absolue de ces objets est-elle un attribut de plus de la conscience? attribut suprême, dispensant ainsi de toute science et de tout raisonnement en dehors de la conscience elle-même?

280. C'est ce que beaucoup de personnes croient, ou plutôt s'imaginent croire. — D'autres ne donnent à la conscience qu'une détermination tantôt absolue, tantôt relative des objets du devoir. — Enfin on peut soutenir, et nous soutiendrons, qu'à côté du premier principe du devoir, principe révélé d'une manière

absolue par la conscience, il y a en elle une détermination seulement relative des objets du devoir.

Débat solennel et sacré! Il faut nous y jeter hardiment. — Plus encore que dans les autres pages de ce volume, nous allons nous trouver ici en présence d'une foule de préjugés ou plutôt d'idées confuses. Puissions-nous les éclaircir!

281. Ce sera notre effort dans les trois titres de ce livre, que nous intitulerons ainsi :

TITRE I. Premier système. — Conscience : détermination absolue des objets du devoir.

TITRE II. Deuxième système. — Conscience : détermination tantôt absolue, tantôt relative des objets du devoir.

TITRE III. Troisième système. — Conscience : détermination absolue du premier principe du devoir : détermination relative des objets du devoir.

TITRE PREMIER.

PREMIER SYSTÈME. — CONSCIENCE : DÉTERMINATION ABSOLUE DES OBJETS DU DEVOIR.

« Qui n'est point écuyer, ne donne point de conseil « sur l'art de dompter les chevaux. Mais on n'est pas « si défiant en fait de morale : on s'y croit très savant « et en état de conseiller tout le monde. »
(HELVÉTIUS, *De l'Esprit.*)

281. Division de ce titre.

282. Le premier système que nous annonçons dans cet intitulé, se scinde en plusieurs subdivisions. On

peut voir la détermination absolue des objets du devoir :

Dans la conscience individuelle seule ;

Dans la conscience individuelle contrôlée par la conscience d'autrui ;

Dans la conscience du législateur ;

Dans la conscience universelle, ou autorité générale ;

Dans la conscience universelle primitive, attestée par la tradition.

Présentons successivement dans cinq chapitres : 1° l'exposition, 2° la réfutation de chacune de ces cinq subdivisions de ce premier système.

CHAPITRE PREMIER.

PREMIÈRE SUBDIVISION DU PREMIER SYSTÈME. — DÉTERMINATION ABSOLUE DES OBJETS DU DEVOIR DANS LA CONSCIENCE INDIVIDUELLE SEULE.

I. — EXPOSITION.

« Mon Dieu est là, et il montra le ciel. Ma loi est « là-dedans, et il montra son cœur. »
(VOLTAIRE, *Histoire de Jenny*.)

« La réflexion doit s'ajouter au sentiment. »
(BÉNARD, *Précis de philosophie*, Morale, chap. III, art. 2.)

« Quisquis charitate flagrat, non necesse est ut ei « præcipiatur nisi ut faciat quidquid voluerit. »
(SAINT ANSELME, 10e homélie. — *Notice sur saint Anselme*, par M. Charma, partie II, § 3.)

283. Le système qui place la connaissance absolue des objets du devoir dans *la conscience individuelle* peut considérer *la conscience* dans trois états différents, savoir : 1° la *conscience inspirée spontanément ;* 2° la *conscience inspirée après réflexion ;* 3° la *conscience inspirée par la charité.*

284. 1° Connaissance absolue des ob-

jets du devoir dans la *conscience inspirée spontanément*. Opinion commune en ce sens.
285. Même opinion adoptée par certains philosophes.
286. Moyens de preuve invoqués à l'appui de cette opinion : autorité générale, sens intime, raisonnement.
287. Grave conséquence de cette opinion : Impossibilité de l'existence de l'erreur morale et de l'ignorance morale.
288. 2° Modification de l'opinion commune. Connaissance absolue de tous les objets du devoir dans la *conscience inspirée après réflexion*.
289. 3° Autre modification de l'opinion commune. Connaissance absolue de tous les objets du devoir dans la *conscience éclairée par la charité*.

283. La première subdivision du premier système place la détermination absolue des objets du devoir dans la *conscience individuelle seule*. — Du reste, cette subdivision se présente elle-même avec plusieurs nuances. La *conscience individuelle* peut apparaître dans trois états différents, qu'on peut désigner par ces expressions : *conscience inspirée spontanément; conscience inspirée après réflexion; conscience inspirée par la charité*.

284. *Conscience inspirée spontanément*. — Telle action est-elle juste ou injuste? Pour résoudre, chaque fois qu'elle est posée, c'est-à-dire à toutes les minutes de la vie, cette question, l'opinion vulgaire dédaigne tout travail comme inutile, ou l'écarte comme dangereux. A entendre la grande majorité des hommes, nous avons, pour nous éclairer entièrement sur les détails les plus minutieux du devoir, les leçons privilégiées d'un enseignement soudain, immuable et uniforme : c'est l'enseignement infaillible d'une inspiration spontanée.

Veut-on poétiser cet enseignement? On le représente comme donné par une espèce de demi-dieu incarné en nous. Veut-on parler un langage plus positif?

On dit qu'à côté des sens de la vue, de l'ouïe, du goût, de l'odorat et du toucher, un sixième sens a pour fonction psychologique de dicter uniformément à tous les hommes tous les jugements moraux, comme la poitrine a pour fonction physiologique de produire uniformément tous les mouvements de la respiration. Sur ce sens intérieur, toutes les lois du devoir se réfléchissent comme sur un miroir.

Législateurs, avez-vous à proposer un code? Magistrats, professeurs, avez-vous à en interpréter, dans un sens désirable, les obscurités? Votre âme illuminée trouvera sans effort, en elle-même, la définition de la vraie liberté, la liste des restrictions de l'individualité, la direction dans la voie de la conservation, du perfectionnement, du bonheur. — Et l'homme privé? Comme vous il pourra s'écrier : Et moi aussi, je suis législateur!... Il promulguera, à sa dévotion, une *morale* et un *droit naturel* [1] : il les opposera, s'il lui plaît, par une dédaigneuse antithèse, au *droit positif*, en accusant au besoin le législateur de s'être plu à contredire sa conscience en inventant ce *droit positif* pour en faire un droit *contraire à la nature!*

J'ai vu ainsi la plus grande partie de mes semblables passer tant bien que mal leur vie, persuadés que l'inspiration spontanée suffit pour leur donner, dans toutes les applications, la distinction absolue du juste et de l'injuste [2].

[1] En prenant ces mots dans un des dix ou douze sens chimériques que nous aurons à repousser plus loin, dans le sens de l'*æquitas cerebrina*, suivant l'expression plaisante de Dumoulin.

[2] Et, je le dis avec une triste conviction, c'est pour cela que j'ai réservé

285. Il faut même le reconnaître : des hommes de science[1] ont formulé cette croyance en système philosophique, sans s'apercevoir qu'ils descendaient, par une pente douce, vers le fatalisme[2], et qu'en voulant trop glorifier dans l'homme une des facultés de la raison, ils mutilaient à tort les autres[3].

286. On cite, à l'appui de cette opinion, une prétendue autorité générale (dont on n'a point suffisamment analysé les éléments trompeurs). On présente, à tort ou à raison, le mot *conscience* comme devenu vulgaire dans cette signification. On soutient que les

pour un petit nombre d'élus le certificat de droiture d'intelligence, et celui de bonté de cœur, réunis sous le titre considérable d'*honnête homme*. — Dieu me garde cependant de dire comme Michée (chap. VII, vers. 2) : « *Rectus in hominibus non est!* »

[1] Voyez Rousseau, Jacobi, etc. — Il faut citer avant tous autres, comme ayant soutenu cette opinion avec l'élévation d'une âme généreuse, Hutcheson, professeur à Glascow (né en 1694, mort en 1747). Voir les ouvrages intitulés : *Abrégé de la philosophie morale ; Recherche sur l'origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu ; Essai sur la nature et la conduite des passions et des affections, avec des éclaircissements sur le sens moral.* — Comparez Aslhey Cooper, comte de Shaftesbury, qui fait consister la vertu dans l'harmonie des penchants sociaux et personnels, et dans une satisfaction intérieure qui accompagne l'exercice des actes désintéressés. — Aj. Wollaston. *Manuel de l'histoire de la philosophie*, par Tennemann, § 348.

Hutcheson a trouvé de véhéments adversaires dans Price, Clarcke, Balqui, etc.

Dugald Stewart (*Esquisse de philosophie morale*, part. II, chap. 1) reconnaît que la définition du sens moral par Hutcheson est trop générale. — Voir Hubner, *Essai sur l'histoire du droit naturel*, part. II, § 13. — *Manuel* de Tennemann, nos 350, 372, 374.

[2] Dugald Stewart (*loco citato*) nous atteste qu'on a tiré du système d'Hutcheson des conséquences sceptiques ; conséquences dont il cherche toutefois à le justifier.

[3] Aussi, M. Tillard (*Analyse, classement et nomenclature des divers ordres de lois et de phénomènes moraux et politiques*) signale la contradiction qui consiste à repousser le mysticisme proprement dit, la contemplation de Dieu, pour tomber dans la contemplation de la conscience, autre mysticisme.

hommes, parlant à tout instant des avertissements de leur *conscience*, les considèrent comme des inspirations identiques pour tous.

On appelle surtout en témoignage le sens intime individuel. On prétend qu'en s'observant bien, on se surprend, en toute occasion, invité à telle ou telle action par une attraction spontanée qu'on sent infaillible, ou détourné de telle ou telle action par une répugnance spontanée qu'on sent infaillible. Le secours de cet enseignement, dit-on, ne manque jamais. L'incorruptible conseiller est toujours là. Si sa voix n'est pas écoutée, c'est que la liberté humaine a voulu la mépriser. « Tous les hommes voient la justice, parce « que la raison leur est commune; mais ils l'aiment « d'un amour inégal [1]. »

Enfin on a recours au raisonnement lui-même, pour démontrer que l'étude est insuffisante à fournir la science des applications du devoir. — On reproche à l'étude, instrument *contournable à fantaisie* [2], *pliable en tous sens* [3], de procéder avec lenteur, d'être exposée à tous les piéges de l'erreur, de varier suivant les temps, les lieux et les divers degrés d'instruction des individus. Bien plus, « on a observé que, dans « certains cas, nous avons de la répugnance pour « certaines actions jugées mauvaises, et que l'esprit « nous fournit des raisons ou des sophismes pour « nous livrer à ces actions [4]. » — On en conclut qu'on

[1] Simon, *Le Devoir*, partie III, pag. 296.
[2] Montaigne.
[3] Pascal.
[4] Comte, *Traité de législation*, liv. I, chap. IV.

doit se défier de l'étude; qu'il faut croire à l'existence d'un autre critérium du bien et du mal, à une aperception plus rapide, accessible à l'ignorant comme au savant. Cette aperception est, dit-on, l'inspiration spontanée. Par elle, une voix parle en toute occasion un même langage. Sans son autorité irréfragable, qui seule peut donner à l'intelligence la sécurité, l'œuvre de Dieu serait imparfaite, et la liberté de l'homme serait abandonnée aux passions, comme la barque aux flots.

287. Arrière donc, ajoute-t-on encore, l'indulgence coupable qui voudrait consacrer, dans la langue du juste et de l'injuste, les mots *erreur morale, ignorance morale!* On peut se tromper sur la question de fait, mais non sur le sens de la loi. Otons le masque à ce qu'on appelle *erreur morale, ignorance morale!* Nous trouverons sous ce masque *le dol*. Peuples qui déshonorez votre histoire! hommes qui déshonorez votre vie! vous faites toujours le mal par une volonté directe, ou au moins par un étourdissement complaisamment cherché.

288. *Conscience inspirée après réflexion.* — Il y a des personnes qui se défient du premier mouvement. Des éléments mauvais, apportés par la passion, pourraient se trouver mélangés dans l'inspiration de ce premier mouvement. Il faut écarter ces nuages qui voilent l'entrée du sanctuaire. Que la conscience se recueille avant de prononcer ses oracles! Ils apparaîtront alors dans toute leur pureté [1]. — C'est le con-

[1] « Actio deliberate producta magis libera est quam actio indeliberata. » (DARIES, *Instit. jurisprud. universalis*, cap. IV, § 177.)

seil que donne Barbeyrac : « Avant que de se déter-
« miner à suivre les mouvements de la conscience, il
« faut bien examiner si on a les lumières et les secours
« nécessaires pour juger de la chose dont il s'agit. —
« Supposé qu'en général on ne soit pas destitué de
« ces lumières et de ces secours, il faut voir si l'on
« en a fait usage actuellement dans le cas dont il
« s'agit[1]. »

289. *Conscience éclairée par la charité.* — Pour rendre plus sûre l'inspiration *spontanée* ou *réfléchie*, on propose de l'appuyer sur l'adjonction d'une certaine satisfaction de la sensibilité.

Chercher le juste dans un prétendu équilibre de toutes les sensibilités respectives, dans le contre-poids des fantaisies opposées aux fantaisies, ce serait (nous l'avons constaté ci-dessus, (nos 45 et 46), mettre les passions elles-mêmes à la place de leurs règles, l'égoïsme tout entier à la place du frein qni doit le réprimer. — Mais si, à côté des impressions de cet égoïsme, il se présente une impression toute contraire, l'impression d'un bonheur qui consiste à préférer autrui à nous-mêmes, ne sera-t-elle pas l'antagoniste naturel de l'ennemi qu'il s'agit de combattre? Ne suffira-t-il pas de la volupté pure apportée par elle, pour signaler à l'intelligence la conciliation cherchée entre l'amour de soi et l'amour du prochain?

On le prétend. Et l'on propose à l'intelligence, au nom de la sensibilité, pour direction de la conscience

[1] Voir Puffendorff, *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. III, § 5. Voir, dans le même sens, M. Bénard, *Précis de philosophie* (Morale, chap. III, art. 2).

dans les détails de la vie, l'impression bienveillante appelée *charité* ou *plaisir d'aimer*.

Tout d'abord, la charité proposée pour guide à la conscience plaît et rassure. Eh quoi! Il y aurait identité du mouvement du cœur, et de la lumière de l'esprit! Heureuse simplification de l'épreuve imposée à l'homme! La règle de la vie serait dans cette douce proposition : « *Agir conformément au devoir, c'est* « *agir de manière à satisfaire le plaisir d'aimer?* »— Cette formule paraît contenue dans des propositions adoptées déjà par l'antiquité. Cicéron avait deviné l'Evangile en écrivant cette phrase trop peu remarquée : « *Natura propensi sumus ad diligendos homines; quod fundamentum juris est*[1]. » — Une voix bien autrement puissante que celle de l'orateur romain n'a-t-elle pas dit : *Aimez-vous les uns les autres*[2]! — Exercer un acte de bienfaisance, s'exprime ainsi en hébreu : *faire justice*. — Saint Grégoire appelle l'œuvre de miséricorde *devoir de justice*. — Domat arrive à dire que « les premiers principes du « droit parlent à la fois et à l'esprit et au cœur. »

II. — RÉFUTATION.

« Verum mihi certe non obvenit tanta felicitas, ut « tanto compendio ad legum naturalium notitiam per- « veniremi »
(CUMBERLAND, *De legibus naturæ*, Prolégomènes.)

290. Regret de l'auteur de repousser le système qui voit la connaissance absolue des objets du devoir dans la conscience individuelle.

291. Division de la discussion de ce système.

292. Examen 1° et 2° des opinions qui placent la connaissance absolue de tous les objets

[1] *De legibus.*
[2] Saint Jean, chap. xv, § 2, vers. 12.

du devoir dans la conscience *inspirée spontanément*, ou dans la conscience *inspirée après réflexion*. — Première objection, toute de sentiment, contre ces deux opinions : leur base est dans un désolant pessimisme.

293. Pessimisme complet de l'opinion qui admet la connaissance absolue de tous les objets du devoir par la conscience *inspirée spontanément*. — Attribution de tout mal commis à la mauvaise volonté de l'agent. — Négation de la possibilité de l'erreur morale.

294. Pessimisme moins complet de l'opinion qui admet la connaissance absolue de tous les objets du devoir par la conscience *inspirée après réflexion*. — Attribution de tout mal commis à la mauvaise volonté ou à l'étourderie de l'agent. — Négation de la possibilité de l'erreur morale.

295. Réclamation de la charité contre ces deux pessimismes.

296. Épreuve proposée au lecteur pour apprécier la négation de la possibilité de l'erreur morale.

297. Rejet des opinions qui placent la connaissance absolue de tous les objets du devoir dans la conscience *inspirée spontanément*, ou dans la conscience *inspirée après réflexion*. — Réfutation de ces deux opinions par l'autorité générale, le sens intime et le raisonnement.

298. Réfutation par l'autorité générale, qui admet, chez tous les peuples, un pouvoir législatif.

299. Réfutation par le sens intime.

300. Réfutation par le raisonnement.

301. Examen 3° de l'opinion qui place la connaissance absolue de tous les objets du devoir dans la conscience *inspirée par la charité*. — Réfutation de ce système par la distinction de la *charité générale éclairée*, et de la charité *individuelle instinctive*.

302. *Charité générale éclairée :* s'identifie avec la science. — Renvoi à notre second volume.

303. *Charité instinctive individuelle :* préparation seulement à la science.

304. Danger de confondre la science avec un sentiment aveugle, inintelligent, variable.

305. Nécessité de concilier des sentiments multiples. — Cette conciliation ne peut être du domaine du sentiment lui-même.

306. Conciliation de sentiments multiples : travail de l'intelligence.

290. Plût au ciel que l'existence d'un organe fournissant à tous les instants, soit *immédiatement*, soit *après un peu de réflexion*, ou *avec le concours de la charité*, la distinction absolue des applications du bien et du mal, fût un phénomène bien constaté! Pourrions-nous souhaiter une condition plus désirable

que celle d'auditeurs attentifs, abrités sous la chaire d'un ange gardien qui dicterait, à point nommé, ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter?... Mais hélas! un si beau privilége est-il le nôtre?—Une minorité de penseurs sérieux élève tristement ses objections contre cette prétention. Profond est leur respect pour tout ce que contient et enseigne la conscience : Foi à l'intelligence, à Dieu, au *moi*, au monde extérieur, à la liberté, à l'existence du devoir, à ses caractères, à son premier principe, à la justice qui en prépare l'application, au contentement ou au remords qui en sanctionne l'observation ou la violation. Mais plus ils sont convaincus de la magnificence de ces prérogatives de *la conscience*, moins ils veulent en compromettre la certitude, en ajoutant maladroitement le rêve ambitieux d'une révélation absolue, identique pour tous, des plus minimes détails du devoir. L'observation de tous les jours dément, hélas! trop énergiquement cette croyance!.....

291. Montrons l'impossibilité de trouver cette révélation absolue, 1° et 2° dans *la conscience inspirée spontanément*, ou *inspirée après réflexion;* 3° dans *la conscience inspirée par la charité.*

292. *Réfutation des opinions qui admettent la connaissance absolue de tous les objets du devoir par la conscience inspirée spontanément, ou par la conscience inspirée après réflexion.* — Ce qui fait d'abord soupçonner une exagération dans la supposition d'une infaillibilité absolue de la conscience *inspirée spontanément* ou *inspirée après réflexion*, c'est le désolant pessimisme sur lequel cette supposition est fondée.

Beaucoup d'actions mauvaises (il faut tristement le reconnaître) se commettent sur cette terre. Eh bien! si l'on croit à l'hypothèse de l'infaillibilité absolue de la conscience, il faut accepter cette conséquence vraiment désespérante, savoir : que *les hommes commettent toutes ces actions par méchanceté volontaire, ou au moins par étourderie coupable; qu'aucune de ces actions ne peut être le produit de l'erreur morale.*

293. Et d'abord admet-on l'infaillibilité absolue de *la conscience inspirée spontanément?* Il faut commencer par nier toute possibilité de la bonne foi de l'individu dans une action mauvaise. Il faut de plus nier l'existence même de l'étourderie.

Eh quoi! en voyant se succéder les imperfections innombrables de la conduite des nations et des particuliers, il faut se dire, au nom d'une conviction dépourvue de charité : « *Ces imperfections sont* « *toujours des prévarications volontaires!* » — Pour glorifier la prétention de l'infaillibilité absolue, instantanée, de la conscience individuelle, il faut courber le front devant l'affirmation de la méchanceté absolue de tout homme sans exception! — Oh! que je voudrais n'y pas croire! Sans doute l'indulgence ne doit pas être aveugle. Je sais que, mise en présence des tentations, la faiblesse humaine tombe souvent dans le péché en sachant qu'elle y tombe. Mais faut-il être rigoureux jusqu'à l'accuser de n'y jamais tomber sans le savoir? Qu'on m'épargne, s'il se peut, ce flétrissant privilége! qu'on me rende l'ignorance innocente au lieu de la savante immoralité!... Il est trop cher, ce brevet de

théoricien infaillible, si vous m'imposez pour prix l'aveu d'être, à tout instant, un praticien coupable!

294. Admet-on seulement l'infaillibilité absolue de *la conscience inspirée après réflexion?* Alors on est un peu moins pessimiste. On fait au moins aux hommes la grâce de penser qu'à côté des prévaricateurs volontaires, il y a des étourdis; des étourdis, moins coupables que les prévaricateurs, coupables cependant, puisque, s'ils voulaient réfléchir, ils éviteraient l'erreur. — Me voilà moins affligé! mais pourtant encore affligé!... Il m'est pénible de croire que, de tant d'actions et d'abstentions mauvaises dont je suis le témoin, nulle ne peut être justifiée par la bonne foi de l'agent! Eh quoi! entre la supposition de la méchanceté ou de l'étourderie, point de place à la supposition de *l'erreur morale!*

295. Point de place à *l'erreur morale?* Est-ce possible! Ne puis-je pas du moins demander grâce pour l'homme qui n'est pas en présence de l'intérêt immédiat d'une passion à satisfaire? Si vous refusez impitoyablement de croire à l'erreur dans l'action, admettez-la du moins dans la spéculation pure! Entrons dans ces cabinets de travail où Platon, Descartes, Leibnitz écrivent, pour les siècles à venir, des traités de science morale. Ces traités sont-ils en tous points concordants? Non évidemment! Donc tous, ou du moins tous moins un peut-être, (lequel?)... sont inexacts! Ainsi Platon, Descartes, Leibnitz sont des étourdis qui n'ont pas réfléchi... ou des menteurs intéressés?... Ces théories, dont l'infaillibilité de l'inspiration leur montrait les vices, ils les ont hasardées

légèrement, ou les ont inventées pour un profit personnel illicite? — Si Confucius a formulé cette phrase : « *Dans le doute, abstiens-toi,* » et si cette phrase doit être critiquée [1], il faut accuser Confucius d'avoir parlé sans réfléchir? ou d'avoir prêché l'amour de la paresse, pour éviter la petite fatigue de consulter l'oracle intérieur qui ne peut se tromper? — Aristote a justifié l'esclavage : c'est par inadvertance? ou c'est par hypocrisie, pour conserver un abus favorable à ses plaisirs? — L'intègre Domat a accepté la légitimité de la torture : c'est qu'il a suivi en étourdi le préjugé? ou c'est qu'il trouvait, comme Perrin Dandin, que

« ... *cela fait toujours passer une heure ou deux?...* »

Non! mille fois non! Loin d'ici ces calomnies! Si la bonne foi ne trouve pas toujours, comme l'espérait le roi Jean, un asile dans le cœur des rois, elle a son refuge dans l'âme sereine des grands penseurs dont la devise est : *Vitam impendere vero!* Et, si cette bonne foi, en éclairant une part de la science morale, laisse l'ombre sur une autre, c'est que l'erreur morale consciencieuse est possible aux apôtres même les plus divins de l'humanité!

296. Au surplus, lecteur, faites une épreuve. Choisissez un siècle, une nation, une année. Placez-vous en France, en 1855. — Prenez les hommes les plus

[1] J'ai entendu beaucoup de partisans de l'infaillibilité absolue de la conscience, admirer, sans y penser, ce précepte. Ils devraient cependant le critiquer, puisqu'il suppose le doute possible sur une question de conscience. — Pour nous, nous l'entendons comme l'entend Barbeyrac (Voir Puffendorff, *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. III, § 8), c'est-à-dire dans ce sens *qu'on doit s'abstenir jusqu'à ce qu'on ait consulté.*

éclairés, les membres de tous les corps savants. Choisissez, parmi eux, vos amis les plus estimés, ceux dont la bonne foi est garantie par l'apparence d'une vie de bonnes œuvres. Ne les réunissez point en assemblée. Évitez les discussions : les discussions sont du domaine du raisonnement. Consultez tous ces hommes séparément, abandonnés au recueillement sérieux de leur inspiration. Soumettez à cette inspiration les questions suivantes que nous prenons au hasard :

Droit de famille. 1° *Quelle doit être l'étendue de la puissance paternelle?*

2° *Quelles doivent être la part de l'État et la part de la famille dans l'éducation de l'enfant?*

3° *Quelle doit être l'étendue de la puissance maritale?*

4° *Le divorce est-il juste?*

Droit de famille et droit privé. 5° *Quel est le meilleur régime d'association matrimoniale quant aux biens? Faut-il préférer la communauté, le régime dotal, ou la séparation de biens?*

6° *Quelle est la limite du droit de donner, de tester, d'exhéréder?*

Droit privé proprement dit. 7° *Quelle est la limite qui sépare, dans les conventions commerciales, les profits exagérés et les profits modérés?*

8° *Un homme d'honneur peut-il parfois invoquer la prescription?*

9° *Que faut-il penser des lois qui donnent à l'enfant légitime, dans la succession de son père, une plus grosse part qu'à l'enfant naturel?*

10° *Quelle est l'erreur suffisante pour annuler un contrat?*

DROIT PUBLIC. 11° *Quelles sont les limites raisonnables du respect de la liberté individuelle?*

12° *Du respect de la liberté des opinions religieuses?*

13° *Du respect de la liberté de la presse?*

DROIT POLITIQUE. 14° *Y a-t-il des conciliations possibles du droit des majorités et du droit des minorités?*

DROIT RELIGIEUX. 15° *Les promesses faites légèrement, les serments prêtés sous l'empire de l'entraînement, sont-ils obligatoires?*

DROIT SANCTIONNATEUR. 16° *Dans quel cas la loi doit-elle permettre à un mari de désavouer l'enfant de sa femme?*

17° *La pénalité doit-elle survivre au repentir?*

18° *Le duel est-il un meurtre?*

19° *Jusqu'à quel point l'ivresse ou la provocation modifient-elles l'imputabilité?*

DROIT DES GENS. 20° *Est-il permis d'abdiquer sa patrie?*

21° *L'étranger doit-il être traité comme le Français?*

Etc., etc., etc.

Chacun en conviendra : ces questions, qui se placent sous notre plume sans qu'elle les cherche, ne sont pas élaborées par une casuistique captieuse pour tendre des piéges de subtilité. Un homme instruit peut-il faire un pas dans la vie sans les avoir au moins entrevues?

Or, qu'arrivera-t-il? Sur ces questions et sur des milliers d'autres, disons mieux, SUR TOUTES AUTRES SANS EXCEPTION, consultez vos plus intègres amis! Vous aurez mille réponses différentes[1]. Le nœud que l'inspiration devait dénouer par l'uniformité de son oracle souverain, sera coupé violemment dans toutes ses parties. Le demi-dieu a-t-il donc dormi? Dédaigneux de la clarté du jour, a-t-il trouvé ces questions trop méprisables pour leur accorder sa consultation? C'est impossible : elles sont parmi les plus importantes. Que faire? Vous désespérer? Fermer votre cœur à tous ces indignes amis, convaincus d'avoir menti à leur conscience ou de l'avoir méprisée; d'avoir dit sous mille formes ce qu'ils ne pensaient pas, ou ce qu'ils ne s'étaient pas donné la peine de penser? Mais si vous fuyez ces hommes félons ou sans valeur, où vous réfugier? Au milieu des livres, pour leur demander « la conversation choisie « avec les plus honnêtes gens des siècles passés[2]? »

[1] L'article 900 du Code Napoléon déclare *non écrite*, dans les donations et les testaments, *toute condition contraire aux mœurs*. C'est-à-dire qu'il maintient la libéralité, tout en dispensant le légataire ou le donataire d'exécuter la condition. Le commentaire de ces mots *condition contraire aux mœurs*, est donc *une pure question de morale individuelle*, renvoyée tout entière par le législateur à *la conscience du juge*.

Eh bien! que l'on consulte les arrêts anciens et modernes sur les espèces suivantes : Faut-il regarder, ou non, comme subordonnée à des conditions *contraires aux mœurs*, une libéralité faite à condition *que le donataire ou le légataire ne se mariera pas?..... qu'il ne se remariera pas?..... qu'il n'épousera pas telle personne?..... qu'il n'épousera pas une personne de telle nation ou de telle religion?..... qu'il embrassera ou n'embrassera pas l'état ecclésiastique?.....* etc., etc., etc. Les décisions, rendues EN SENS DIVERS par la conscience des magistrats les plus élevés et les plus impartiaux, montreront ce qu'il faut penser de l'uniformité prétendue de tous les jugements moraux.

[2] Descartes, *Discours sur la méthode*.

Hélas! même déception pour vous! Ouvrez vingt livres de législation ou de littérature du même siècle: vous y trouverez les mêmes questions résolues de vingt manières par des législateurs et des moralistes, félons ou étourdis comme vos amis[1]..... Alors, demandez à Dieu de disparaître au plus vite de cette terre! La vie devient horrible, si l'histoire de l'univers n'est que l'histoire de la fraude et de l'étourderie universelles!

Mais consolez-vous! croyez-moi! Ouvrez Pascal et lisez cette phrase d'un sens profond : « Jamais on ne « fait le mal si pleinement et si gaîment, que *quand* « *on le fait par conscience*[2]. » Consolez-vous bien mieux encore! Ecoutez ces paroles de Jésus-Christ sur la croix : « PÈRE, PARDONNEZ-LEUR, CAR ILS NE SA- « VENT CE QU'ILS FONT[3]! » Et d'accord avec le Sauveur, admettez la possibilité de l'erreur morale; POSSIBILITÉ INCOMPATIBLE AVEC LA THÈSE DE L'INFAILLIBILITÉ ABSOLUE DE LA CONSCIENCE INSPIRÉE SPONTANÉMENT OU INSPIRÉE APRÈS RÉFLEXION.

297. Voilà, sur ce point, le premier cri de notre cœur! — Mais arrivons à la discussion logique.

Nous venons de voir qu'on invoque, en faveur de l'infaillibilité absolue de la conscience : 1° l'autorité générale; 2° le sens intime; 3° le raisonnement. — Démontrons, tout au contraire, les trois propositions suivantes : 1° *L'autorité générale repousse l'infailli-*

[1] Voyez dans Locke (*Essais sur l'entendement humain*, liv. I, chap. II, § 1), l'énumération d'une foule d'usages iniques des diverses nations.

[2] *Pensées.*

[3] Saint Luc, chap. XXIII, § 3, vers. 34.

bilité absolue de l'inspiration; 2° *le sens intime ne l'établit pas suffisamment, et même il la contredit;* 3° *le raisonnement l'écarte.*

298. *L'autorité générale repousse l'infaillibilité absolue de l'inspiration.*— Nous l'avouons, les personnes qui parlent de *l'infaillibilité absolue de l'inspiration* sont en grand nombre. Mais nous leur dirons ceci : Veuillez choisir entre l'autorité générale qu'annoncent vos paroles, et l'autorité générale toute contraire, sérieusement constituée par vos actes ! Quand même tous les hommes de l'univers répèteraient un mot dépourvu de pensée, quelle valeur ce mot peut-il garder, si, par des faits constants, tous les hommes de l'univers en démentent l'emploi purement labial ?

Or, c'est ce qui arrive. La véritable autorité générale apparaît par le plus constant de tous les faits anthropologiques, par LE CONSENTEMENT UNIVERSEL DES HOMMES A CRÉER DANS TOUTE SOCIÉTÉ UN POUVOIR LÉGISLATIF, BIEN DISTINCT DU POUVOIR EXÉCUTIF ET DU POUVOIR JUDICIAIRE. — Comprenez, lecteur, toute la portée de cet aveu considérable de la conscience de l'humanité, se dressant tout entière contre l'orgueil de la conscience individuelle, pour lui dire : « *Il est conforme à la nature d'établir, dans toute nation, des lois positives!* »

Des lois positives!.... Alors, en se heurtant contre elles, la conscience individuelle ne peut que choisir entre trois partis, savoir : ou *se contredire elle-même;* ou *déclarer les lois positives coupables ou inutiles;* ou *reconnaître leur légitimité.* — Développons les parties de ce trilemme.

Premier parti. — *Se contredire elle-même.* Si la conscience individuelle reconnaît que la conscience du législateur peut, de bonne foi, penser autrement qu'elle, alors la conscience individuelle n'est plus la révélation infaillible du devoir.

Deuxième parti. — *Déclarer les lois positives coupables ou inutiles.*

Première supposition. — Lois positives déclarées coupables. Si les lois positives ordonnent des actions contraires à celles qu'ordonne la conscience individuelle, celle-ci doit les prendre en horreur. Violence sacrilége! Se peut-il? Le droit promulgué contredirait la révélation naturelle!... Ce prétendu droit serait le non-droit. La société, qui ne peut s'en passer, deviendrait une erreur. Et vite, allons vivre isolés dans les bois, pour reconquérir notre foi sainte contre ces tyrans de notre foi, contre ces législateurs corrupteurs de l'idéal, qui défont ce qui était bien fait!

Deuxième supposition. — Lois positives déclarées inutiles. Si les lois positives ne font que répéter des vérités suffisamment révélées par la conscience, elles sont sans but. A quoi sert, dans une société, un pouvoir législatif? Le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire ne suffisent-ils pas pour prêter main-forte aux honnêtes gens contre les méchants? Dès que Dieu, législateur souverain, a inspiré le prince et le juge, éclairés directement par lui, qu'ont besoin le juge et le prince de l'impertinente parodie essayée dans les codes par les législateurs? Leur imposer la lecture de cette grossière contrefaçon, ne serait-ce pas, comme dit Bentham, « employer un roseau

« pour soutenir un chêne? allumer un flambeau pour « ajouter à la lumière du soleil[1]? »

Et quant au juge et au prince, que penser des conditions imposées à leur élection par les constitutions? A quoi bon demander qu'un fonctionnaire sache lire? L'homme le plus illettré ne peut-il pas être le meilleur grand-prêtre pour rendre les oracles du dieu?

Ce n'est pas tout. En présence du système de l'inspiration infaillible, quelle idée faut-il se faire du législateur divin lui-même, apportant des révélations positives? Si l'homme, par cela seul qu'il s'est donné la peine de naître, connaît toute la morale, que cherchait donc Moïse montant au Sinaï? Que cherchait le peuple se pressant à la suite de Jésus, pour écouter ses divines paraboles[2]?

Troisième parti. — *Reconnaître la légitimité des lois positives.* — Pour reconnaître cette légitimité, il faut, de deux choses l'une, ou leur donner pour mission de chercher *quelque chose autre que le juste,* ou leur donner pour mission de chercher *le juste lui-même.*—*Quelque chose autre que le juste?* Quoi? L'*utile?* L'utile de quelle sorte? L'*utile* qui s'apprécie par la sensibilité seule? Mais nous avons vu que c'est l'inconciliable ennemi du *juste;* que c'est l'*injuste* lui-

[1] *Législation civile et pénale*, tom. I, chap. XIII, nº 10.

[2] Les partisans de l'inspiration infaillible ont souvent invoqué en leur faveur ce passage de saint Jean (cap. I, § 1) : « Erat lux vera quæ illuminat « omnem hominem venientem in hunc mundum. » Ce passage (nous l'avons dit avec les théologiens les plus accrédités) s'applique à la raison, mais ne dit nullement qu'elle opère sans l'étude. Comment ceux qui y lisent le dogme de l'étendue scientifique illimitée de la conscience ne voient-ils pas que, dans ce sens, il serait la négation même de l'utilité des quelques applications du devoir que formule admirablement l'Évangile?

même; que ce n'est pas même l'*utile*, car c'est l'*utile mal entendu*, donc *le nuisible!* — Serait-ce alors l'*utile* qui s'apprécie par l'intelligence, l'*utile bien entendu?* Nous avons vu que ce n'est rien autre chose que *le juste*. Alors les lois positives cherchent *le juste*... Oui, certes, c'est *le juste* qu'elles cherchent. En dehors et au-dessus de chaque conscience individuelle, elles veulent constituer la science des applications du devoir : science immense et difficile, œuvre des labeurs incessants des consciences réunies, s'efforcant[1] de substituer une direction unique à un milliard de directions contradictoires!

A vous, lecteur, de choisir entre les divers partis proposés par notre trilemme. — Pour nous, nous ne pouvons hésiter; nous nous inclinons devant le troisième. — Que, du haut de leur dédain, des philosophes, qui ne veulent pas être jurisconsultes, ne se donnent même pas la peine de parler des législateurs! Pour nous, nous voyons dans les législateurs les plus dévoués des serviteurs de Dieu. Et le respect universel, qui salue la légitimité de leurs œuvres, nous signale la véritable autorité générale en action : *l'autorité générale qui réduit à une valeur purement relative les révélations de la conscience individuelle.*

299. *Le sens intime n'établit pas suffisamment l'infaillibilité absolue de l'inspiration, et même il la contredit.* — Ici nous poserons à la bonne foi des partisans de l'infaillibilité de l'inspiration, cette ques-

[1] Nous disons : *s'efforçant*..... Nous nous séparerons plus loin de l'*École historique*, qui accepte comme bon tout résultat, quel qu'il soit, de ces efforts.

tion : Êtes-vous sûrs de n'avoir jamais confondu avec l'inspiration prétendue du sens intime : 1° *les souvenirs de la tradition?* 2° *l'aperception d'un raisonnement rapide?* 3° *les désirs de la sensibilité?* — Puis nous montrerons : 4° *le sens intime impuissant à trouver l'infaillibilité dans l'application;* 5° enfin *le sens intime se contredisant lui-même dans cette prétention.*

Première confusion. Confusion de l'inspiration avec les souvenirs de la tradition. — Pourquoi croit-on voir l'homme distinguer le bien et le mal sans délibérer? N'est-ce pas en vérité parce qu'il les distingue en délibérant peu et vite? Pourquoi délibère-t-il peu et vite? Parce que la science a marché; parce que les lois positives en ont éclairé les points usuels; parce que les leçons données par le père, la mère, le prêtre, le précepteur, « dès avant que notre mémoire tînt « pour ainsi dire registre..... et marquât la date du « temps[1], » ont complété les ordres des législateurs par des conseils transmis d'âge en âge[2]. Alors, toutes les fois qu'un homme n'est pas dans une de ces positions morales où le devoir lui paraît difficile à comprendre, il applique des règles qui lui sont connues par une pratique habituelle : il les applique, sans avoir besoin de rechercher la filière de leur génération. C'est ainsi que l'homme instruit parle conformément à la grammaire, sans faire, à chaque mot qu'il prononce, un travail grammatical théorique complet.

[1] Locke, *Essais sur l'entendement humain*, liv. I, chap. II, § 23.

[2] « Chacun ne peut voir qu'à sa lampe; mais il peut marcher et agir à la « lumière d'autrui. » (JOUBERT, *Pensées.*)

Deuxième confusion. Confusion de l'inspiration avec l'aperception d'un raisonnement rapide. — Il y a, objectera-t-on, des esprits rebelles à la tradition, et s'exerçant à la contredire dans les discours et dans les actes. Ceux-là, du moins, ne suivent-ils pas l'inspiration de la conscience?... Nous répondons : ils ne la suivent pas nécessairement. Ils appliquent souvent les résultats des théories particulières que leur raison a précédemment élaborées. Ils retrouvent à l'instant, quand ils en ont besoin, ces règles que leur réflexion a combinées, comme le vulgaire retrouve les règles que la tradition lui a transmises. Le nom d'inspiration peut ne pas plus convenir à cette reproduction d'un souvenir, qu'il ne convient aux mouvements précipités d'un pianiste habile, faisant perler les quadruples croches sous ses doigts habitués à frapper le clavier. « Quand nous marchons, nous n'avons pas « besoin de porter notre attention alternativement « tantôt sur une jambe et tantôt sur l'autre, pour « les faire avancer. Elles nous portent là où nous vou- « lons aller, sans que nous ayons besoin de penser à « elles..... Nous lisons, nous écrivons, nous parlons « avec la même facilité..... Si tous les jours nous « n'étions pas témoins de la peine qu'ont les enfants « à apprendre à marcher, à parler, à lire, à écrire, « nous croirions que nous exécutons toutes ces opé- « rations sans les avoir jamais apprises, et que nos or- « ganes se meuvent dans telle ou telle direction, comme « notre sang circule, sans la participation de notre « volonté. Nous remarquons moins la manière dont « se forment nos idées morales, précisément parce

« que notre éducation commence plus de bonne heure,
« et que nous en donnons et en recevons des leçons,
« à chaque instant et sans y penser. Il en est de ces
« idées comme de l'atmosphère qui nous environne :
« nous ne faisons pas attention à la manière dont elles
« nous frappent, parce qu'elles nous pénètrent de
« toutes parts, et que notre caractère est formé avant
« que nous ayons assez vécu pour réfléchir[1]. »

Aussi une remarque importante se présente ici :

« Les personnes qui prétendent que le principe
« d'action que nous avons reconnu en nous, suffit
« pour nous faire distinguer ce qui est bien de ce qui
« est mal, et qui pensent que l'intelligence n'est pro-
« pre qu'à nous égarer, se montrent, dans leur con-
« duite, peu convaincues de la vérité de leur système.
« Si elles ont des enfants, elles sont loin de s'en rap-
« porer au sentiment intime pour leur faire discer-
« ner le bien du mal. Elles ne cessent de leur inspi-
« rer de l'aversion pour le mensonge, de l'amour
« pour la vérité; elles répriment en eux les petits
« mouvements de vanité, de méchanceté qu'ils lais-
« sent apercevoir; elles approuvent, elles encoura-
« gent les sentiments de bonté ou de bienveillance
« qu'ils montrent. Elles choisissent leurs petites so-
« ciétés avec une précaution qu'elles ne mettent pas
« toujours dans le choix de celles qui leur sont pro-
« pres; elles écartent d'eux, avec un soin extrême,
« tous les livres qui pourraient leur donner des idées
« fausses, ou leur inspirer de mauvais sentiments;

[1] Comte, *Traité de législation*, liv. I, chap. IV.

« elles placent dans leurs mains les livres qu'elles « croient les plus propres à leur donner des idées « justes, à leur inspirer des sentiments purs et géné- « reux. Ces soins, qui commencent avec la première « enfance, se poursuivent dans la jeunesse. Les en- « fants, en sortant des mains de leurs parents, pas- « sent dans les mains des instituteurs, des profes- « seurs, des ministres de la religion, qui leur don- « nent, ou sont supposés leur donner les mêmes le- « çons. Enfin nous recevons des leçons de morale, de- « puis le moment où nous avons la faculté de rece- « voir une impression ou une idée, jusqu'au moment « où les hommes ne peuvent plus agir sur nous; « les écoles, les écrits qui se publient tous les jours, « les discussions qui ont lieu dans la société, les éta- « blissements religieux, et même les débats et les « décisions judiciaires, servent à nous instruire à « tous les moments de notre vie[1]. »

Troisième confusion. Confusion de l'inspiration avec les désirs plus ou moins obstinés de la sensibilité. — Aux deux confusions scientifiques que nous venons de signaler, il faut tristement en ajouter une dernière, toute pratique : c'est la confusion de la spontanéité de l'inspiration avec la spontanéité de la sensibilité. Voyez un homme aux prises avec un désir violent ! Si la paresse de l'analyse, si l'outrecuidance de l'orgueil, si la complaisance des passions pour tout ce qui les flatte, peuvent lui présenter, sous le nom de *conscience*, une prétendue collection de règles mani-

[1] Comte, *Traité de législation*, liv. I, chap. IV.

festées à son usage par une illumination soudaine, n'y a-t-il pas gros risque de voir ces règles prendre aisément la forme qui justifiera son désir? Bien habile est la suggestion voilée de la tentation, cherchant à s'identifier avec le devoir! — Consultez, lecteur, votre expérience, pour savoir s'il en est ainsi. La mienne n'a plus de doute. Chaque fois que j'ai entendu un de mes semblables faire appel *à sa conscience,* j'ai attentivement écouté et analysé : j'ai trouvé quelquefois, dans cet appel, l'invocation à quelque raisonnement; mais bien plus souvent, hélas! un effort pour se décréter le droit de faire une sottise, un parti pris de violer quelque article excellent d'une loi positive, que l'ignorance ne comprenait pas, ou que la révolte des sens trouvait gênante.

Prenons-y garde! « Ce système, dit Charles Comte, « est la justification de tous les vices et de tous les « crimes auxquels se sont livrés et auxquels peuvent « se livrer encore les fanatiques de toutes les reli- « gions et de tous les partis. S'il suffit, pour qu'une « action soit utile au genre humain, de trouver des « fous auxquels il soit possible de persuader qu'elle « leur est commandée par leur conscience, il n'est « aucun crime qui ne puisse être considéré comme « un devoir. Car il n'en est aucun qui, à une époque « quelconque, n'ait été exécuté en toute sûreté de « conscience.

C'est ainsi que *les souvenirs de la tradition, l'aperception d'un raisonnement rapide,* et *les désirs plus ou moins opiniâtres de la sensibilité* imitent, à s'y méprendre, *l'inspiration.* L'apparence de celle-ci

laisse donc une crainte : en se fiant à cette apparence, on peut être parfois la dupe d'une illusion. Le doute né de cette crainte pourrait suffire à notre démonstration. Mais aurons-nous tort d'aller plus loin, et de dire que le sens intime, plus modestement mais plus attentivement interrogé, nie complètement l'infaillibilité de l'inspiration?.... Pour le savoir, descendons davantage au fond des choses.

4° *Impuissance du sens intime à trouver l'infaillibilité dans l'application.* — Si l'inspiration révèle la science absolue du devoir, avant les applications qu'il s'agit d'en faire, c'est avec la destination de régler toutes ces applications. Honneur à cette destination! mais parlons du résultat, je vous prie. Et d'abord, l'inspiration ne peut être infaillible, qu'autant que l'on suppose l'homme dans l'âge de la force de la raison[1]. Avant l'arrivée et pendant le déclin de cet âge, des nuages obscurcissent l'intelligence. Aussi, dans la vie d'un même individu, l'observation attentive voit se multiplier les contradictions successives de ce qu'on appelle l'inspiration : bien plus, elle les présente comme des titres d'honneur :

L'homme absurde est celui qui ne change jamais.

L'enfant irrité bat sa nourrice; il étouffe, en se jouant, l'oiseau tenu dans sa main; dans sa main qui, quelques années après, écrira peut-être les *Essais de Nicole*, ou les *Caractères de La Bruyère*... Le vieillard cherche peu à réformer ses idées;

[1] Le sens moral, disent les Shafterburistes, ne se développe en nous que *vers un certain âge.*

il croit difficilement au progrès que prétend réaliser une génération nouvelle.—Entre les premières et les dernières années de la vie, quelle est *l'étendue du moment* où le sens moral est dans toute sa puissance? Qu'on me dise, si on le peut, à quelle minute précise de quel jour, le demi-dieu infaillible a pris et gardé pleine possession de l'âme? jusqu'à quelle heure il dédaigne l'enfant? combien de temps avant la mort il abandonne le centenaire retombé dans une autre enfance? et sur combien d'ordonnances du médecin il se décide à quitter le fou, qui ne lit plus dans son livre intérieur?

Mais prenons l'homme, je le veux bien, à l'époque de la plénitude de la raison. Même pendant cette période difficile à bien préciser, la perfection du sens moral, admise en théorie, sera en pratique impuissante à réaliser le bien absolu. —Et d'abord voici venir l'erreur de fait sur les lois physiologiques, physiques, chimiques, qui nous expose à nuire innocemment à nos semblables, malgré les meilleures intentions de leur être utiles. —Puis, à côté de l'erreur de fait, se place la méchanceté, cherchant trop souvent un résultat mauvais par une volonté formelle. — Enfin voici venir encore l'étourderie, qui ne fait pas assez d'efforts pour trouver un résultat bon.

L'étourderie! à elle seule, elle suffirait pour réduire à l'état d'abstraction les résultats de la perfection du sens moral. En effet, je le demande, où est-il le sage[1]

[1] Pythagore, on le sait, supprima le mot usité σοφος, pour mettre à la place le mot φιλόσοφος.

« Chrysippe ne voulait pas qu'on le regardât comme un sage, ni qu'on prît

ou le saint[1] qui, depuis que le monde existe, a osé dire une fois : « A tel jour, dans tel acte de « ma vie, j'ai été pur de toute étourderie? » Apparaissez, vous dont l'Eglise a canonisé la mémoire! Vous serez les plus empressés à décliner cette prétention insensée! « *Je sais une chose, c'est que je « suis un pécheur* : » voilà ce que dira chacun de vous, comme Socrate disait : « *Je sais une chose, c'est que je ne sais rien*[2].» Nul physiologiste n'admet l'état parfaitement sain du corps. Quel psychologue admettra l'état parfaitement calme d'une conscience que ne trouble nulle passion?

Ainsi, instrument admirable, mais destiné à ne produire jamais que des œuvres ébauchées, la révélation infaillible des applications du devoir n'évitera pas à une seule de ces applications l'alliage fâcheux de quelque élément contraire à elle... Eh quoi! est-ce donc ainsi que Dieu procède? Supposer qu'il fait un moteur pour se mouvoir dans le vide, qu'est-ce, sinon s'amuser à une hypothèse?

Mais, je le veux : ce moteur, parfait dans son mécanisme, existe. A quel moment fonctionnera-t-il? C'est ce que nous allons demander.

« pour tels ses amis et ses maîtres..... Leur idée du sage n'était pour eux « qu'un idéal qu'il fallait s'efforcer de réaliser.

(RITTER, *Histoire de la philos. ancienne;* traduit par Tissot, t. III, pag. 538 et 545.)

[1] « Quis potest dicere : Mundum est cor meum : purus sum à peccato?» (*Prov.*, chap. XIX, § 1, vers. 9.)

« Non est enim homo justus in terra qui faciat bonum et non peccet. » (*Eccles.*, chap. VII, § 3, vers. 21.) — *Adde Paralip.*, chap. VI, § 2, vers. 36.)

[2] C'est pour un juste imaginaire qu'on trouve, dans les *Pensées* de Joubert, cet emblème proposé : un chêne avec la devise : « *Un rien m'agite, et « rien ne m'ébranle.* »

5° *Sens intime contredisant lui-même sa prétention à l'infaillibilité.*

Ici j'adresse à tous les hommes de bonne foi cette question : Ne vous est-il pas arrivé très souvent de reconnaître, le lendemain, comme illicite, ce que, la veille, un premier mouvement vous avait fait considérer comme louable? et de reconnaître le lendemain, comme louable, ce que, la veille, un premier mouvement vous avait fait juger illicite? puis de changer d'avis une troisième, une quatrième fois?... S'il en est ainsi, dites-moi, entre plusieurs inspirations successives contradictoires, comment discernerez-vous la bonne?

300. *Le raisonnement écarte l'infaillibilité absolue de l'inspiration.* — Nous avons vu les partisans de la puissance de l'inspiration demander où en serait l'homme, si, au lieu de l'étude lente et variable, il n'avait pas une aperception rapide, instinctive, des détails de la distinction du bien et du mal?

Nous répondrons : Où en est l'homme, en supposant cette aperception rapide, instinctive?

Mettons-nous en présence des faits réels. L'inspiration *spontanée* ou *réfléchie* empêche-t-elle les œuvres pratiques de l'humanité de justifier trop souvent les larmes d'Héraclite ou les railleries de Démocrite? « La justice et la vérité, dit Pascal[1], sont deux « pointes si subtiles, que nos instruments sont trop « émoussés pour y toucher exactement. S'ils y arri-

[1] *Pensées.*

« vent, ils en écachent la pointe, et appuient tout au-
« tour, plus sur le faux que sur le vrai. »

En voyant ainsi la lumière de l'inspiration, qu'on veut vainement isoler des autres lumières de l'entendement, naître, grandir, défaillir, s'éteindre avec elles, on arrive à défier de trouver l'utilité ou la possibilité de la distinguer de ces autres lumières, dont elle suit parallèlement les destinées. — L'utilité ! car si elle n'est pas plus efficace que les autres à détourner du mal, à quoi bon cette lumière de plus? — La possibilité ! car si elle est inutile, pourquoi la supposer dans la Création, où rien n'est inutile[1] ?

301. *Réfutation de l'opinion qui place la connaissance absolue des objets du devoir dans la conscience inspirée par la charité.* — Ne faisons pas dire à la phrase de Cicéron : « *Natura propensi sumus ad dili-*
« *gendos homines, quod fundamentum juris est,* » plus qu'elle n'a voulu dire ! Surtout ne mutilons pas le précepte de l'Evangile : « *Aimons-nous les uns les*
« *autres,* » pour lui prêter une erreur !

Distinguons bien la *charité générale éclairée* qui veut le bien de tous, et la *bienveillance individuelle instinctive* qui nous rend miséricordieux envers chaque être considéré isolément.

302. C'est à la première que l'Evangile et Cicéron font allusion. Cette *charité générale éclairée* par tous les moyens d'étude, c'est la *science même du devoir,* comme nous le verrons dans notre second volume.

303. Quant à la *bienveillance instinctive indivi-*

[1] « Nihil in terra, nisi causa sit. » (Job, chap. v, § 1, vers. 6.)

duelle, nous en avons limité l'emploi dans notre livre III. Cet emploi est la préparation du cœur au devoir. Le conseil de la charité individuelle « *dérobe* « *à la source de toute lumière un de ses rayons* « *les plus chauds et les plus doux*[1] : » mais l'étude donnera seule la lumière entière.

304. Essayez de vivre en suivant cette formule : *Agir conformément au devoir, c'est agir de manière à satisfaire le plaisir d'aimer!* et votre direction sera semblable à la marche d'un homme dans l'ivresse.

Le sentiment, considéré en lui-même, est aveugle. C'est l'aspiration; donc ce n'est pas la mesure ou la lumière de l'aspiration.

Le sentiment est inintelligent. Il ne sait pas, ou il ne sait pas bien ce qu'il faut faire pour produire le bonheur d'autrui. Qu'on me montre, si on le peut, comment celui qui voudra satisfaire le plaisir d'aimer, aura la force de punir? Pourra-t-il voir les larmes de l'enfant réprimandé? l'abattement du prisonnier privé d'air et de soleil? le désespoir de l'exilé songeant à la patrie? La charité individuelle supprimerait le principe de sanction : principe dont nous avons reconnu la légitimité, et établi l'identité avec le principe de détermination du devoir.

Ce n'est pas tout. Le sentiment est variable. Son étendue dépend de causes qui échappent à l'analyse. Tantôt il rayonne dans toute son effervescence; tantôt « l'inspiration du poète, la passion de l'amant, l'en- « thousiasme du martyr ont leur langueur et leur

[1] Louis Reybaud.

« défaillance[1]. » Comment, de ces variations continuelles, peut-on espérer de voir sortir l'unité d'une direction?

305. Enfin le sentiment est multiple. Il peut s'attacher à beaucoup d'objets. Or, pour être juste, qui devons-nous aimer? notre femme? notre fils? notre mère? la patrie? l'humanité? Dieu? Voilà un premier embarras.

Tout cela à la fois?... Rien de mieux, si c'est possible. Est-ce possible? Oui, mais avec des degrés différents. Les élans du cœur sont plus ou moins forts suivant les objets. — Ecoutons Fénelon : Il faut préférer l'humanité à la patrie, la patrie à la famille. Platon est du même avis. — Consultons la pratique universelle : c'est dans un ordre tout inverse que les affections se rangeront. Souvent l'amour de la famille a entraîné l'individu à sacrifier l'amour du pays : parfois l'amour du pays a rendu tel premier ministre coupable du crime de lèse-humanité. Et cependant Aristote est de l'avis de la pratique universelle : « Vous vous trompez! disait-il à Platon, « sur la nature de l'amour, et sur les lois de son « développement. L'amour n'est pas assez vaste pour « embrasser d'abord un si grand objet. Vous n'avez « qu'un peu de miel, et vous le jetez dans la mer. »

Qu'on propose l'ordre indiqué par Fénelon ou l'ordre adopté par le vulgaire, on sent du moins la nécessité d'un ordre. En d'autres termes, pour bien aimer, il faut concilier les divers amours.

[1] Cousin, *Le Vrai, le beau, le bien*, 13e leçon.

306. Concilier[1] ! c'est une œuvre d'intelligence. Nous voilà rejetés hors des impressions de la pure sensibilité.

C'est qu'en effet la sensibilité est le sujet qui obéit; donc elle ne peut pas être l'autorité qui commande. Même quand cette sensibilité devient spécialement la charité, c'est à un autre guide qu'il faut demander la direction à lui donner[2]. La justice, suivant Leibnitz, est « la CHARITÉ DU SAGE : » du sage qui, dit le même auteur, « *amat omnes quantum ratio permittit.* » — Cherchons donc ce que c'est que *le sage*, avant de chercher ce que c'est que *la charité du sage*.

CHAPITRE II.

DEUXIÈME SUBDIVISION DU PREMIER SYSTÈME. — DÉTERMINATION ABSOLUE DES OBJETS DU DEVOIR DANS LA CONSCIENCE INDIVIDUELLE, CONTROLÉE PAR LA CONSCIENCE D'AUTRUI.

—

I. — EXPOSITION.

« Ea est enim profecto jucunda laus, quæ ab iis pro-
« ficiscitur qui ipsi in laude vixerunt. » (CICER.)

307. Système d'Adam Smith, ou de la sympathie. Contrôle de la conscience individuelle par la conscience désintéressée d'autrui.
308. Véritable sens de ce système. — Emploi qu'on en peut faire.
309. Système de la sympathie, complément du système de l'infaillibilité absolue de la conscience.

307. Ceux qui croient à l'infaillibilité de l'*inspira-*

[1] C'est ce que fait Fénelon, en subordonnant les sympathies les plus vives et les plus prochaines, aux sympathies plus éloignées, productives d'effets plus généraux.

[2] *Definitiones ethicæ.*

« Promptitudo alios perficiendi dicitur *bonitas*; lex justitiæ est : *bonitatem secundum legem sapientiæ administra !* »

(DARIES, *Institut. jurisp. universalis*, cap. v, § 229.)

tion, mais de l'*inspiration réfléchie* ne s'en rapportent pas, nous l'avons vu, au premier mouvement. Pourquoi? Parce qu'ils se défient des passions, toujours prêtes à élever la voix pour couvrir celle de la raison. Eh bien! un moyen se présente à eux : c'est de chercher dans la conscience désintéressée d'autrui un contrôle de leur conscience. Tel nous paraît le système connu sous le nom de *système de la sympathie*, proposé par Adam Smith[1]. Il s'analyse dans cette formule : « Agir conformément au devoir, c'est agir « de manière à ce qu'un spectateur impartial de tes « actions sympathise avec toi, c'est-à-dire se plaise « à t'approuver. »

308. Entendons-nous. Il ne s'agit pas de proposer, comme pierre de touche de la moralité, le plaisir que notre conduite fait éprouver à autrui, l'affection instinctive qu'elle excite, en notre faveur, dans le cœur du premier venu. Ce serait transporter la question dans le domaine de la sensibilité, où elle n'a rien à faire[2]. Mais si l'on nous propose pour pierre de touche de l'appréciation de nos actes l'estime d'autrui, devra-t-on être écouté?

Et d'abord, c'est nous convier à la jouissance de la bonne renommée, « jouissance divine », comme disait Platon, comme l'ont répété après lui Pascal, Reid,

[1] Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*. — *Manuel de l'histoire de la philosophie*, par Tennemann, § 374.

[2] C'est dans ce sens que le système de la sympathie paraît inexactement entendu par M. Simon. Aussi n'y voit-il que le conseil *de sacrifier au plaisir des autres*, donc une morale fondée sur la passion.
(*Le Devoir*, pag. 279.)

Dugald-Stewart, et bien d'autres [1]. — Puis c'est nous fournir une présomption pratique qui n'est pas sans valeur; car (il faut le reconnaître) la bonne renommée concourt, sinon toujours, du moins souvent, avec l'accomplissement de nos devoirs. — Ces avantages ne sont pas à mépriser.

309. Mais, en théorie, le système de la sympathie apporte-t-il un critérium auquel on puisse se confier? A notre avis, les partisans de l'infaillibilité de la conscience ont tort de le dédaigner. Le trouble qui offusque fréquemment une conscience étourdie par la passion, peut ne pas exister dans une autre conscience désintéressée. Il y a toujours avantage à consulter un juge dont l'impartialité est plus probable.

II. — RÉFUTATION.

« Nunquam de vita judicatur, semper creditur.
(SENEC.)

310. Inconvénients pratiques du système d'Adam Smith. Difficulté de trouver une conscience dégagée d'intérêt.

311. Faiblesse du système d'Adam Smith. Il tourne dans un cercle vicieux.

312. Embarras que laisse le système d'Adam Smith. Contradiction de l'antipathie des uns avec la sympathie des autres.

310. Pour nous, qui repoussons l'infaillibilité absolue de la conscience individuelle fonctionnant seule, nous ne pensons pas que l'appui de la conscience d'autrui lui donne cette infaillibilité. Et d'abord, plus désintéressée dans les témoins de nos actes que dans

[1] Jouissance qu'il faut rechercher, sous peine de paraître indifférent à la vertu elle-même, si l'on en croit cette proposition de Tacite (*Annal.*, lib. IV, cap. XXXVIII) : « *Contemptu famæ, contemni virtutes.* »

nous-mêmes, la conscience peut cependant céder encore à quelque contre-coup d'un intérêt caché; ainsi la sécurité que peuvent donner l'approbation ou le blâme d'autrui ne demeure pas entière.

311. Même en supposant qu'aucun intérêt caché ne rende suspecte la conscience d'autrui, elle n'est pour nous que ce qu'est la nôtre, c'est-à-dire la révélation du premier principe du devoir. Quant aux applications du principe, en confier la recherche à nos semblables, c'est renvoyer seulement à un autre juge la fatigue de l'étude que nous nous dispensons de faire nous-mêmes. Sur ce déclinatoire, que pourra faire ce nouveau juge? Avant d'accorder son estime à celui qui la désire, ne faudra-t-il pas qu'il se demande d'abord dans quel cas il doit estimer ou mépriser? Ainsi, même question pour lui que pour nous [1]; et la solution n'a pas fait un pas.

312. Puis les consciences juges de la nôtre auront entre elles des divergences. L'impression qu'une action commise par moi produit sur mes semblables n'est pas la même pour tous. Elle m'attire la sympathie des uns, elle produit l'irritation des autres. En présence de cette lutte de sentiments opposés, il faut un autre critérium. Quel sera-t-il?

Ceci nous sert de transition pour arriver aux chapitres suivants.

[1] Aussi Dugald Stewart ne voit dans le principe de la sympathie qu'un auxiliaire des autres. (*Esquisse de philosophie*, partie II, chap. I, sect. 2.)

CHAPITRE III.

TROISIÈME SUBDIVISION DU PREMIER SYSTÈME. — DÉTERMINATION ABSOLUE DES OBJETS DU DEVOIR DANS LA CONSCIENCE DU LÉGISLATEUR.

—

I. — EXPOSITION.

« Si Dieu nous donnait des maîtres de sa main, il « faudrait leur obéir de bon cœur.
(PASCAL, *Pensées*.)

313. Foi au droit divin, à la mission surnaturelle du législateur.

313. Nous avons vu ceux qui manquent de la foi au devoir, se soumettre à la direction des puissants de la terre, et accepter d'eux la création d'un ordre arbitraire, quel qu'il soit.

Une foi exagérée arrive à la même docilité par un chemin tout opposé. Elle se soumet à la direction des puissants de la terre, parce qu'ils lui paraissent institués de droit divin, c'est-à-dire investis par Dieu même de la mission de tracer la distinction du juste et de l'injuste. La présomption de cette mission entraîne la présomption de l'exactitude de la manière dont ils remplissent leur mandat. Trop peu rassurée par le choix de témoins pris au hasard, comme le propose Adam Smith, la conscience individuelle, dans ses perplexités, s'humilie devant ces pasteurs des peuples, que désigne une auréole sacrée.

II. — RÉFUTATION.

« Dieu ordonne aux hommes, quels qu'ils soient, de « combattre leur orgueil. Il n'a prédestiné personne à « la domination, comme il n'a prédestiné personne à « l'esclavage.» (ROUSSEL, *Encyclopédie du droit*, part. I, sect. I, § 21.)

314. L'observation dément la supposition de la mission surnaturelle du législateur.

315. Toute législation humaine reste soumise au libre examen.

314. Représenter le devoir comme la nécessité d'avoir confiance dans la sagesse du législateur, c'est le considérer sous un aspect pratique, du côté seulement des gouvernés; c'est prêcher utilement à ceux-ci une obéissance sans laquelle famille et société ne sauraient vivre un jour.

Chercher à donner à cette obéissance l'assentiment de la pensée convaincue, en s'appliquant à comprendre tout ce qui peut justifier l'œuvre du législateur, c'est, de la part des gouvernés, garder une défiance d'eux-mêmes, meilleure conseillère que l'outrecuidance [1]. Il faut approuver la disposition d'esprit qui présume la supériorité du droit promulgué par la raison collective, sur le droit rêvé par la raison individuelle. Le possessoire doit être du côté de la loi existante. Mais ce possessoire peut être attaqué.

En effet, qu'il est difficile, en lisant l'histoire, de saluer constamment comme élus de Dieu les dominateurs des nations, qui paient tant de tributs à la passion ou à l'erreur! Impossible d'obliger la raison

[1] Consultez l'ouvrage de M. Godin, sur *le respect dû aux puissances établies*.

humaine à fermer les yeux pour se faire opiniâtrement cette illusion.

315. Ni les chefs de famille, ni les chefs des peuples ne peuvent violer le sanctuaire inaccessible du libre examen. Là se retranche un juge, bon ou mauvais, impartial ou passionné, de leurs œuvres. L'amour et la haine de ceux qui obéissent réviseront en dernier ressort les volontés de ceux qui commandent; on donnera à l'expression de ces volontés le nom de lois, si elles paraissent inspirées par l'*amour du souverain bien*[1]; ou sinon, l'on dira avec Cicéron : « *Non magis « legis nomen attingunt, quam si latrones aliqua « consessu suo sanxerint*[2]. »

CHAPITRE IV.

QUATRIÈME SUBDIVISION DU PREMIER SYSTÈME. — DÉTERMINATION ABSOLUE DES OBJETS DU DEVOIR DANS LA CONSCIENCE UNIVERSELLE, OU AUTORITÉ GÉNÉRALE.

—

I. — EXPOSITION.

« Omni autem in re, consensio omnium gentium lex « naturæ putanda est. » (CICER.)

316. Prédominance alléguée de la raison de tous sur la raison de chacun.
317. Modestie de ce système. — Absence d'efforts dans ceux qui l'adoptent.
318. Ecole historique de jurisprudence, issue de ce système.
319. Ecole historique, ennemie de toute codification.

316. L'autorité générale véritable, l'autorité géné-

[1] Domat, *Préface des lois civiles*, chap. XI, nº 20.
[2] *De legibus.*
Nulle autorité ne fera accepter aux hommes des lois qui ordonneraient aux prêtres de révéler le secret de la confession, au fils de dénoncer le père, aux médecins de trahir les secrets de leurs malades.

rale en action nous est apparue contredisant, par la création d'un pouvoir législatif chez tous les peuples, la prétendue infaillibilité absolue de l'inspiration individuelle.

Mais cette autorité générale, conscience de l'humanité, va-t-elle réclamer à son tour la suprématie qu'elle refuse à l'inspiration individuelle?

Elle l'a fait. Des philosophes l'ont approuvée : « Il « faut, disent-ils, découvrir une raison infaillible. Il « faut nécessairement que cette raison soit, ou la « raison de chaque homme, ou la raison de tous les « hommes. Or, ce n'est pas la raison de chaque « homme, puisque les hommes se contredisent les « uns les autres; donc c'est la raison de tous [1].»

317. Il y a quelque chose de louable dans l'humilité de ce point de départ. Le procédé a de plus l'avantage d'être commode. Montaigne l'a fait remarquer : « Les premières et universelles raisons sont de diffi- « cile perscrutation; et les passent nos maîtres en « escumant; ou, en ne les osant pas seulement tâter, « se jettent d'abordée dans la franchise de la cou- « tume : là ils s'enflent et triomphent à bon compte [2]. »

318. Une école de jurisconsultes, connue sous le nom d'*école historique*, s'est formée pour appuyer cette philosophie. Elle est née de la nécessité d'une réaction contre les théories rêveuses d'un prétendu droitanté social. Burke en Angleterre, Vico en Italie, Montesquieu en France, Haubold, Hugo en Allema-

[1] Lamennais, *Indifférence en matière de religion.*

[2] Montaigne, *Essais*, liv. I, chap. XXII.

gne, en ont été les précurseurs : M. de Savigny en a été le messie, comme dit Roussel[1]. Suivant cette école, la réunion des consciences individuelles forme une conscience générale infaillible. De cette conscience générale sortent les règles du devoir, comme des besoins et des inspirations des peuples sortent les formes du langage. La coutume établit les principes moraux; la conscience individuelle n'en est plus que la mémoire. Les législateurs eux-mêmes, dépourvus de toute initiative, que deviennent-ils? L'écho qui répète ce qu'il entend, le notaire docile écrivant ce qui lui est dicté. S'ils essayaient de donner aux peuples des lois que l'opinion commune n'aurait pas préparées, ils seraient semblables « à des enfants qui, se « trouvant enfermés dans un vaisseau, voudraient « le faire aller contre le courant, en le poussant avec « leurs mains[2]. »

319. Aussi, comme la spontanéité de chaque nation peut changer à toute heure ses impressions, les jurisconsultes de l'école historique ont soutenu, contre M. Thibaut, que le droit de tout peuple doit être coutumier; que toute codification est, par son existence seule, une œuvre nuisible, parce qu'elle vient faire un temps d'arrêt dans l'élaboration continuellement variable de la distinction du juste et de l'injuste.

[1] *Encyclopédie du droit*, Appendice. — Voir, en France, les ouvrages de MM. Klimrath, Laboulaye, Giraud, Laferrière, etc.

D'après Ahrens (*Cours de droit naturel*, Introduction, chap. II.), Hégel et Gans, en essayant de réconcilier l'histoire et la philosophie, ont absorbé l'une dans l'autre : Krause a mieux réussi à reconstituer leur alliance.

[2] Comte, *Traité de législation*, liv. I, chap. V.

II. — RÉFUTATION.

« La pluralité des voix n'est pas une preuve qui « vaille rien pour les vérités un peu malaisées à décou- « vrir, à cause qu'il est bien plus vraisemblable qu'un « homme seul les ait rencontrées que tout un peuple. »
(DESCARTES.)

« Odi profanum vulgus et arceo. (HORAT.)

320. Insuffisance de l'autorité générale.
321. Difficulté pratique de la reconnaître. — Unanimité non exigée pour la constituer.
322. Majorité, élément suffisant de l'autorité générale. — Quelle majorité? Majorité des suffrages? ou majorité des suffrages éclairés? Cercle vicieux.
323. L'appel à l'autorité générale est l'appel de la raison à la raison.
324. Le nombre des suffrages n'est pas un critérium de certitude.
325. Démenti donné à l'autorité générale par une autorité générale subséquente.
326. Valeur de l'autorité générale: enseignement historique.

320. Ne confondons pas la vérité avec l'habitude de penser d'une certaine façon. Ne disons pas que la coutume doit être acceptée comme légitime, dès qu'elle a fait sans protestation un long chemin. Combien de causes accidentelles expliquent, sans le justifier, ce défaut de protestation! Ces causes sont «l'igno- « rance, la faiblesse d'esprit, la distraction, la pa- « resse, l'éducation ou la légèreté... qui engagent à « embrasser les principes qu'on a appris, sur la foi « d'autrui, sans les examiner[1]. » Aussi, celui qui s'en rapporte uniquement aux croyances qui ont cours « serait aussi bien fondé à jeter à croix ou pile pour « savoir quelle opinion il devrait embrasser[2]. »

321. Une première objection toute pratique s'élève

[1] Locke, *Essais sur l'entendement humain*, liv. I, chap. II, § 24.
[2] Id., ibid., liv. IV, chap. XX, § 17.

contre le système qui veut faire sortir de l'autorité générale la science du devoir. Cette objection se tire de la difficulté d'appliquer ce système. Pour constater l'autorité générale, va-t-on exiger l'unanimité des voix? Si on l'exige, voyez le cercle vicieux[1]! « Pre-« mièrement, cette hypothèse reçue, il est impossible « qu'aucun homme qui jouit de l'usage de sa raison, « puisse jamais contrevenir aux lois naturelles, puis-« que le consentement du genre humain devient dé-« fectueux dès qu'une seule personne qui en fait « partie entre dans quelque sentiment différent de « celui des autres.—En second lieu, il paraît une ab-« surdité manifeste de poser pour fondement des lois « naturelles le consentement de ceux qui les violent « plus souvent qu'ils ne les observent[2]. »

La majorité des voix suffira donc.

322. La majorité!... Soit. Mais quelle majorité? En supposant qu'on parvienne à compter les suffrages, va-t-on les accepter tous? ou choisir seulement ceux des gens éclairés? Si l'on prend ce dernier parti, qu'entendra-t-on par gens éclairés? Éclairés sur les objets du devoir? Eh! c'est justement la question que nous supposons à éclaircir! Nous voilà encore arrêté devant une pétition de principe.

323. Décomposons au surplus l'autorité générale. Qu'y trouvons-nous? Le déplacement du juge de la question par une raison paresseuse qui, pour s'abstenir, se réfère à la décision plus hardie d'autres raisons

[1] Signalé par Hobbes, *De cive*.

[2] Hubner, *Essai sur l'histoire du droit naturel*, partie II, § 2.

moins paresseuses; comme si celles-ci, qui sont ses égales, avaient plus de moyens qu'elle de résoudre efficacement la difficulté!

324. Où est leur droit pour se croire plus autorisées? Dans leur nombre? Le nombre, résultat matériel, ne peut être un critérium de certitude. Quoi! se confier en lui pour la direction de la vie? Effrayante pensée! Si par aventure une majorité se formait, défendant à l'enfant le respect pour sa mère, la piété filiale devrait-elle disparaître?

325. Et comment l'autorité générale pourrait-elle conserver le prestige de l'infaillibilité! Ne donne-t-elle pas sans cesse à ses affirmations précédentes d'éclatants démentis? Et, comme l'a dit très bien un auteur, l'histoire n'apparaît-elle pas comme « une « succession de faits et non de principes[1]? »

Les nations, dans leur enfance, n'ont-elles pas admis, comme règle de leurs rapports, la légitimité de l'extermination? puis substitué l'esclavage à l'extermination? puis fondé, de nos jours, un droit des gens plus humain? — Pendant sept ou huit siècles, la conscience du législateur romain n'a pas cru contraire à la nature le pouvoir laissé au père d'ôter, en mourant, à ses fils, sa fortune entière, même quand il l'avait acquise par leurs travaux. Pendant d'autres siècles, le droit coutumier de France a cru conforme à la nature de restreindre la faculté de tester, en assurant une part de la succession légitime, sous le nom de *réserve*, même aux collatéraux

[1] Ahrens, *Cours de droit naturel* (Introd., ch. I, § 13).

les plus éloignés. Le Code Napoléon, prenant un terme milieu, n'assure plus cette réserve qu'aux ascendants et aux descendants.— De ces trois décisions, laquelle est le produit pur de l'inspiration infaillible[1]?

Chaque jour de la vie de l'humanité amène, suivant nous, à la place de l'erreur de la veille, une demi-vérité seulement. Prétendez-vous, au contraire, qu'elle atteint des résultats complets? Alors dites-nous, si vous le pouvez, à quelle minute précise de quelle année, l'humanité, barbare encore l'instant d'auparavant, s'est trouvée subitement illuminée de la plénitude des rayons de la science morale!

Que dis-je, l'humanité! Dans un même siècle, les peuples qui la composent ne se trouvent pas d'accord. Parmi les législateurs d'une même époque, tel a continué à arracher aux accusés un aveu incertain par la torture, tel autre a flétri avec indignation cette cruauté. Lequel a bien lu la loi morale?

326. Certes, grande est la valeur de l'autorité générale! C'est la valeur des leçons de l'histoire. Toute école de moralistes comme de jurisconsultes, de chimistes comme de physiciens, doit être historique. Toute science emprunte d'indispensables enseignements au passé, qui est un de ses trois aspects. « *Historia testis temporum, lux veritatis, vita memoriæ, magistra vitæ, scientia vetustatis est*[2]. » La patrie

[1] « Lorsque, dit Locke, la mode avait rendu les duels honorables, on commettait des meurtres sans aucun remords de conscience; et aujourd'hui c'est un grand déshonneur, en certain lieu, d'être innocent sur cet article. »

[2] Cicer., *De oratore*.

de Cujas ne peut renier les trésors que l'étude des antiquités a fournis à ce grand romaniste.

Mais n'abusons pas même des bonnes choses! Cujas ne se servait de l'histoire que pour arriver à mieux. De nos jours on se borne à la fouiller avec curiosité. Aussi, en croyant continuer Cujas, l'école historique s'écarte de ce jurisconsulte[1]. Trop « courbée sur le passé[2], » elle conteste à la science sa mission dernière, la prévision du perfectionnement dans l'avenir. Restituons-lui cette mission.

Admettre l'autorité générale comme dernier critérium de la certitude, c'est admettre la « victoire de la « coutume contre l'idée, du fait contre la théorie[3], « de l'instinct irréfléchi contre la raison plus méditative. » Découragement trop grand! Trop grande défiance de la raison! Le génie d'un penseur peut devancer son siècle, et, luttant avec avantage contre les traditions, démontrer les vices des institutions que l'autorité générale n'a pas encore sapées[4].

[1] Pascal Duprat, journal *le Droit*, n° du 7 octobre 1845.

[2] Id., ibid.

[3] Id., ibid. — Le même écrivain signale, dans la *Revue indépendante* (tome XV, livraison du 25 août 1844), le lien d'affinité des doctrines contre-révolutionnaires de Savigny avec celles d'Edmond Burcke et de De Maistre.

[4] « Sommes-nous jetés sur la terre comme des êtres tirant toute leur vie « de ce qui n'est plus? La perfectibilité humaine n'est-elle pas en nous « aussi bien qu'elle fut en nos pères? Ne serons-nous jamais utiles qu'à la « condition de ne plus exister? Et les morts seront-ils appelés seuls à régir « le monde? » (Roussel, *Encyclopédie du droit*, Appendice.)

CHAPITRE V.

CINQUIÈME SUBDIVISION DU PREMIER SYSTÈME. — DÉTERMINATION ABSOLUE DES OBJETS DU DEVOIR PAR LA CONSCIENCE UNIVERSELLE PRIMITIVE, ATTESTÉE PAR LA TRADITION.

I. — EXPOSITION.

« Nous ne sommes pas venus au monde pour faire « des lois, mais pour obéir à celles que nous avons trou- « vées, et nous contenter de la sagesse de nos pères « comme de leur terre et de leur soleil. » (BALZAC.)

327. Tradition. Autorité générale dans sa première inspiration.

327. L'humanité peut avoir des entraînements passionnés, aussi bien que l'individu. Pour nous en garantir, il faut interroger l'autorité générale dans le calme de ses premières inspirations. Pour cela, disent certains philosophes, remontons à l'autorité générale primitive, telle que nous la transmet la tradition.

Accepter la tradition, c'est admettre avec une légitime modestie, comme dit Bentham, un préjugé en faveur des préjugés. — Mais faut-il résolument conclure ainsi de ce qui a été à ce qui doit être? Faut-il absorber l'étude complète du devoir dans l'étude de ses origines, c'est-à-dire d'un de ses éléments?

II. — RÉFUTATION.

« Donner aux âges antérieurs le nom de vieux temps, « c'est donner le nom de vieux hommes à des enfants « dans le berceau. — La sagesse de ce bon vieux temps « n'est donc pas la sagesse des cheveux gris, c'est la « sagesse de l'enfance. » (BENTHAM.)

328. Les inspirations primitives de l'autorité générale peuvent être trompeuses.

329. Elles peuvent être plus trompeuses que les inspirations ultérieures.

328. L'histoire est là pour prouver que nous ne

pouvons nous endormir sur la foi de nos pères. Combien de fois, par des réformes dont la légitimité a été démontrée, le temps n'a-t-il pas protesté contre l'infaillibilité de ces traditions anciennes, « reçues d'une « résolution indubitable, et qui n'ont appui qu'en la « barbe chenue et rides de l'usage[1] ! »

La liberté humaine a pu faire le mal dès les premiers jours de son existence; donc la tradition n'est pas la démonstration du bien. Une certaine probabilité de vérité peut s'attacher à ce qu'elle recommande; mais accepter cette probabilité pour certitude, c'est prendre le fait pour sa raison d'être. — Quelque haut que nous remontions dans les siècles passés, il faudra bien trouver l'explication de la tradition hors de la tradition même; car, à un jour donné, elle a été nouvelleté. Écoutez la puissante ironie de Pascal : « Si « l'antiquité, dit-il, est la règle de la créance, les an- « ciens étaient donc sans règle? »

329. La foi exclusive à la tradition ne repose pas seulement sur un cercle vicieux : elle prête à une attaque plus directe encore. Si l'autorité générale, considérée dans le présent, est un critérium philosophique incertain, l'autorité générale ancienne est un critérium plus incertain. — Dans l'individu, « les in- « clinations ou les sentiments se développent ou se « rectifient à mesure que les facultés intellectuelles « s'étendent; et il serait difficile de voir pourquoi les « inclinations d'un individu ignorant et trompé pren- « draient le nom de *naturelles*, plutôt que les incli-

[1] Montaigne, *Essais*, liv. I, chap. XXII.

« nations d'un homme qui est éclairé, et qui a donné « à ses sentiments une bonne direction[1]. » — Dans l'humanité il en est de même. De deux générations successives, celle qui précède ne peut avoir autant d'expérience que celle qui la suit. « Les gouffres « de l'ignorance se comblent par le nombre même de « ceux qui s'y précipitent. Les siècles antérieurs sont « des enfants perdus, qui reçoivent les coups de la « fortune pour ceux qui leur succèdent[2]. » En un mot, comme dit Bacon[3], « l'antiquité des temps est « la jeunesse du monde. »

TITRE II.

DEUXIÈME SYSTÈME. — CONSCIENCE : DÉTERMINATION TANTOT ABSOLUE, TANTOT RELATIVE, DES OBJETS DU DEVOIR.

—

I. — EXPOSITION DE CE DEUXIÈME SYSTÈME.

« Quant aux applications de la loi morale, il faut « distinguer celles qui sont rapprochées du principe, de « celles qui s'en éloignent.... Sur les premières, en gé- « néral... nos devoirs sont nettement tracés. Sur les « secondes, les questions difficiles appartiennent à la « casuistique. »

(BÉNARD, *Précis de philosophie*, Morale, chap. III, art. 3.)

330. Distinction des enseignements *absolus* et des enseignements *relatifs* de la conscience.

331. *Conscience* et *science* ont toutes deux quelque chose à faire.

332. *Vérités morales fondamentales* données d'une manière absolue par la *conscience*. — *Conséquences de détail* tirées par la *science*.

330. Dans le titre précédent, nous avons combattu

[1] Charles Comte, *Traité de législation*.
[2] Bentham.
[3] *De dignitate et augm. scient.*

la prétention de la conscience à la connaissance infaillible de tous les objets du devoir. Une seconde opinion consent à sacrifier la moitié de cette prétention exagérée. Résultat d'une analyse déjà plus attentive, cette opinion ne voit dans la conscience qu'un certain nombre de révélations *absolues* des applications du devoir. D'autres révélations sont *relatives*, c'est-à-dire subordonnées à l'étendue des lumières plus ou moins grandes de telle ou telle conscience.

Tel est l'aveu qui paraît être au fond de la pensée de Benjamin Constant. Quand, cherchant la base de la morale, il repousse l'autorité générale proposée par Lamennais, le raisonnement employé seul qui conduit au scepticisme, l'autorité qui nous livre sans défense à la tyrannie, il conclut en préférant LE SENTIMENT, tout en le déclarant SUSCEPTIBLE D'ERREUR[1].

331. Telle nous paraît être aussi la pensée des hommes instruits avec lesquels nous avons plus d'une fois discuté oralement ces difficultés. Beaucoup nous ont paru reconnaître que, dans la direction de la liberté humaine, *conscience* et *science* ont toutes deux quelque chose à faire.

Toutes deux quelque chose à faire?... Mais dans quelle proportion? Est-il question plus haute, plus large, plus pratique surtout? Eh bien! je ne demanderai pas : *qui l'a résolue?* je demanderai seulement : *qui l'a nettement posée?* On la laisse dans un vague

[1] *De la religion*, tom. I, pag. 99. — L'auteur n'indique aucun moyen d'écarter *l'erreur* dont le sentiment *est susceptible*. Étrange découragement! Comment peut-on se contenter de signaler un critérium comme incomplet, sans chercher à le compléter?

désespérant. Ce vague, il faut l'écarter. Il faut savoir s'il est vrai qu'on puisse faire, entre la conscience et la science, un partage des vérités à constater.

332. *La conscience donne les règles importantes; la science tire les conséquences de détail :* telle est la formule ordinairement proposée pour ce partage. La conscience est un catéchisme vivant des grands principes. La science (on la désigne bien ou mal sous le nom de *casuistique*) aide la conscience fatiguée à tirer les déductions d'un intérêt secondaire [1].

II. — RÉFUTATION.

« Ceux qui parlent de ces principes avec tant de con-
« fiance, sont si réservés à nous les marquer en dé-
« tail.... que leur refus nous donne sujet de nous défier
« de leurs lumières ou de leur charité.... Ils s'intéressent
« si peu pour l'instruction de leur prochain ! »
(LOCKE, *Essais sur l'entendement humain*, liv. I, chap. II, § 14.)

333. Difficulté d'appliquer le second système. — Difficulté de distinguer *les règles importantes* et *les conséquences de détail.*

334. Autre difficulté d'appliquer le second système. — Nécessité d'un travail pour concilier *les règles importantes*, quand elles sont en opposition.

335. Exemples des dissidences existant, dans les consciences les plus honnêtes, sur la conciliation des *règles importantes*, quand elles sont en opposition.

336. Rejet du deuxième système. — Négation de la distinction *des règles importantes* et *des conséquences de détail.* — Toute application du devoir est *importante.*

332. Quelles sont les règles fondamentales révélées directement par la conscience? J'en ai mille fois demandé la liste. J'ai toujours obtenu cette réponse vague, procédant par quelques exemples : « *Ne tuez*

[1] Cons. Bénard, *Précis de philosophie* (Morale, chap. III, art. 3).

pas.... ne médisez pas.... ne violez pas votre serment!... » Puis, un *etc.*

Vous le voyez, lecteur, la première inspiration des sages que j'ai interrogés a été de me donner des exemples *de ce qu'il ne faut pas faire;* jamais, je vous l'atteste, ils n'ont commencé par me dire *ce qu'il faut faire*. Or, c'est ce dont j'avais le plus besoin, et avec moi la grande majorité des hommes! En effet (il faut s'en applaudir), bien petite est la minorité décidée à occuper uniquement sa vie *à tuer, à médire, à violer des serments*. Eh bien! qu'est-ce à dire? La conscience règle-t-elle seulement les abstentions? Est-elle muette sur les actions? Posons la question sur la plus considérable des actions de l'homme : *Devons-nous étudier?* La conscience ne dit-elle rien, en présence de l'humanité musulmane qui répond *Non*, et de l'humanité chrétienne qui n'est pas unanime pour répondre *Oui?*

Mais restons, j'y consens, dans le domaine des abstentions. *Ne tuez pas, ne médisez pas, ne violez pas votre serment, etc....* Que m'apprend un *etc.* sur la limite de *la science* et de *la conscience?* Je ne le vois guère.

Faut-il essayer toutefois de se contenter ainsi d'un à peu près, en espérant du moins que l'*etc.* ne viendra qu'après une liste très longue?... Hélas! ce catalogue, quelque long qu'il soit, ne nous donnera pas même la connaissance complète *des devoirs importants* qu'il mentionnera. Pourquoi?

333. Parce que chacun des articles de la liste sera atteint et modifié par sa combinaison avec les autres.

On verra toujours s'élever, à côté de telles prohibitions énoncées, d'autres prohibitions aussi légitimes, pour restreindre les précédentes. Charron fait observer que « bien souvent (il devrait dire *jamais*) on ne « peut accomplir ce qui est d'une vertu, sans le heurt « et offense d'une autre [1]. » Que faire alors? Suivre le conseil de Cicéron : « *Contra officium est majus* « *non anteponi minori* [2] » ? Soit. Mais sur le choix du précepte à sacrifier, que de dissidences!

335. Les exemples de ces dissidences, dans les consciences les plus pures et les plus éclairées, sont par milliers. Donnons-en quelques-uns.

Premier exemple. *Ne tuez pas autrui.*—Voilà un principe qui certes peut réclamer la première place en tête de la liste. Mais le second rang n'appartient-il pas à cet autre principe : *Ne vous tuez pas vous-même?* Or, que faire, s'il faut tuer autrui pour ne pas se laisser tuer soi-même? Voici déjà les consciences qui vont se diviser.

Les plus charitables répondront : *Ne tuez pas!* la loi morale est ainsi faite. En vous *laissant tuer*, vous ne violerez pas le principe qui vous défend *de vous tuer*. — Croyez saint Paul : « Il ne faut jamais faire « du mal afin qu'il en arrive du bien [3] ! ». — Ainsi

[1] Charron, *Sagesse* (liv. I, chap. IV, n° 5) ; cité dans la préface de Barbeyrac, en tête de la traduction de Puffendorff.

M. Bénard reconnaît aussi que la collision des devoirs laisse des nœuds à dénouer (*Préois de philosophie*, Morale, chap. III.)

[2] *De officiis*.

[3] *Saint Paul aux Romains*, cap. III, vers. 8 .

« Summum crede nefas animam præferre pudori,
« Et propter vitam, vivendi perdere causas. » (Juvénal.)

n'écrasez pas, pour vous sauver, l'être inoffensif qui se trouve sur votre chemin! Si votre vaisseau est brisé par la tempête, mourez plutôt que de rejeter dans l'abîme un autre naufragé qui, saisissant la même planche que vous, ou vous étreignant convulsivement quand vous nagez, va vous perdre avec lui! — Ne tuez pas celui qui, dans un accès de folie, ou par erreur, menace votre vie! — Que si une autorité légitime ordonne entre vous et un autre un combat en champ clos, avec promesse de la vie pour le vainqueur, et, si vous refusez, mort assurée pour tous deux..... n'acceptez pas, ou n'acceptez que pour vous laisser tuer! — Vous êtes attaqué par un bandit : non seulement ne croyez pas ces horribles doctrines d'un faux honneur qui représentent la fuite comme honteuse [1]; mais quand même la pointe du poignard serait placée par le bandit sur votre cœur, laissez Dieu vous défendre, plutôt que de donner la mort à cet homme qui est en péché mortel [2]!

D'autres répondront en sens différent : Vous pouvez vous débarrasser du naufragé qui, s'attachant à vous, va vous entraîner [3]; jeter à la mer celui qui, s'efforçant

[1] « Fuga non est vera ignominie sapienti.
(KLENCKIUS, *Inst. jur. nat.*, d'après Grotius.)
Pascal dit à certains casuistes, sur la question du duel : « C'est cela « même qui est un mal horrible, d'aimer cet honneur-là plus que la vie. »
(14e Lettre provinciale.)

[2] De graves auteurs ont soutenu ces doctrines. — Ahrens les formule encore très sérieusement de nos jours. Je les ai entendu énoncer, avec la conviction la plus arrêtée, par un professeur de philosophie dont le mérite est hors ligne.

[3] Puffendorff, *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. IV, V.

d'entrer dans l'esquif où vous êtes, le surchargerait[1].— Vous tuerez, en sûreté de conscience, l'agresseur qui, par erreur, vous prenant pour un autre, ou dans un moment de folie, se précipite sur vous : c'est comme si le danger « *venait d'une bête*[2]. » — Vous devez, par charité pour votre adversaire, comme par intérêt pour vous-même, « *spem arripere salutis*[3] », en acceptant le combat en champ clos imposé par l'autorité ; combat dont l'évènement doit empêcher la mort de votre adversaire ou la vôtre, et dont le refus produirait la mort de tous deux. — Du moins, très certainement, vous avez droit d'opposer la force à la force contre l'assassin en péché mortel[4] : « Sinon, dit Puf« fendorff, le vice triompherait hautement de la vertu, « et les gens de bien se verraient exposés sans res« source à être tous les jours la proie infaillible des « méchants... Ce serait établir une maxime qui, bien « loin de servir à l'entretien de la paix, tend manifes« tement à la ruine du genre humain. » — On ajoute même « que celui qui, étant en état de se défendre, « se laisserait tuer, pourrait être condamné comme « s'il avait été lui-même son propre bourreau[5]. »

« *Vitam tibi ipsi si negas, multis negas*[6]. »

[1] Wolff analysé par Formet, *Principes du droit naturel*, liv. VI, chap. IV, n° 15.

[2] Grotius, *De jure belli et pacis*, chap. I, § 3.

[3] Klenckius, *Instit. juris nat.* — Grotius, *De jure belli et pacis*, liv. II, chap. I, § 15.

[4] Puffendorff, *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. V, § 1 et § 14.

[5] Id., ibid.

[6] Senec.

Les partisans de cette seconde opinion accordent même à l'agresseur qui a eu les premiers torts, mais qui s'arrête et offre réparation, la légitime défense contre l'offensé qui refuse de pardonner [1].

Et toutefois, leurs scrupules reviennent sur le droit de tuer en légitime défense, si l'on combat contre un père, ou contre un agresseur dont la vie est d'une grande utilité pour plusieurs personnes [2]...

Nous ne finirions pas, si nous voulions citer tous les cas de conscience proposés sur l'homicide, avec les arguments fournis en sens divers par les Saintes Écritures [3]. — Le bourreau a-t-il droit aux éloges? — Quand, à la voix d'un capitaine, des soldats fusillent un camarade condamné pour avoir injurié un caporal, font-ils acte de haute vertu? — Et que serait-ce, s'ils le savaient innocent? — Deux armées se livrant bataille sont-elles dans le devoir? Y sont-elles toutes deux? — On flagelle justement, avec Pascal, ce Lessius qui me permet de tuer le voleur fuyant avec mon cheval [4]; mais on écoute avec une indignation moins résolue les graves auteurs qui me permettent de tuer ce voleur, s'il enlève ce qui est *absolument nécessaire à mon existence et à celle de ma famille* [5].

[1] Puffendorff, *Droit de la nature et des gens*, liv. II, chap. v, § 19.

[2] Id., ibid. liv. II, chap. v, § 2.

[3] Voir toutes les distinctions qu'on a faites à propos du passage de saint Matthieu (chap. v, vers 39), qui recommande, quand on a reçu un soufflet sur une joue, de tendre l'autre; comme aussi à propos du chap. XXII, vers 2, de l'*Exode*, comparé au fragment 9, *Ad leg. Corneliam de Sicariis* (Dig., lib. XLVIII, tit. VIII).

[4] Pascal, 14e Lettre provinciale.

[5] Klenckius, *Inst. juris nat.*, d'après Grotius.

Faut-il le dire? Par une singulière contradiction, ceux-là même qui écrivent : « La conscience prononce « d'une manière PÉREMPTOIRE, ABSOLUE : *Tu ne tueras « point*[1] », reconnaissent pourtant la nécessité de faire des distinctions.

2e EXEMPLE. *Ne vous tuez pas vous-même.* — Si ce principe est absolu, le dévouement même de Décius sera donc coupable? La résistance de la pudeur, souffrant la mort plutôt que le viol, sera un crime? Placé entre l'alternative de se tuer ou de produire un mal immense pour sa famille, pour son pays, pour l'humanité, on sera blâmé de se sacrifier? L'accusé qui dédaignera de se défendre devant des juges vendus, le condamné se laissant conduire sans résistance au supplice, agiront contre le devoir? — Si ce principe, au contraire, demande, pour être bien compris, que la science en cherche la combinaison avec les autres; « si le but suprême, en cette vie, n'est pas de vivre, mais d'assurer par l'énergie de l'âme, au profit de la raison, l'empire de la volonté sur les désirs...» on entrevoit la possibilité d'approuver Décius et tout autre de ses imitateurs qui, « sans souci des « terreurs de la mort, tout retenu qu'il est par les « mille liens qui nous attachent à la terre, les brise « par un effort sublime, pour s'en aller sans regret où « sa raison le convie[2]. »

3e EXEMPLE. *Ne médisez pas.* — Cette prohibition, comme les précédentes, serait exacte considérée iso-

[1] J. Simon, *Le Devoir*, pag. 419.

[2] Boisseau, *Des Peines* (Thèse soutenue à la Faculté de Paris).

lément (si jamais elle pouvait se présenter ainsi). Mais à côté de la prohibition de médire, voici venir la prohibition de laisser sans protection votre femme, vos enfants, vos amis. Comment concilier ces divers devoirs? Mari, père, ami, médirez-vous, s'il s'agit, en médisant, de démasquer les séducteurs et les intrigants, pour préserver ceux que vous aimez contre des piéges tendus à leur inexpérience?

4e EXEMPLE. *Ne violez pas votre serment.* — Eh! sans doute, si le serment a donné une force nouvelle à l'obligation de faire une chose licite! Mais pour peu que vous ayez eu tort de prêter serment, Dieu sera-t-il plus offensé par la violation que par l'exécution d'un vœu coupable? Tel n'était pas l'avis d'Agésilas : « Si ce que j'ai promis n'est pas juste, disait-il, « j'ai parlé et non pas promis [1] ». Tel n'est pas l'avis des auteurs les plus accrédités de droit naturel [2]. — Dans un certain nombre de cas, on ne sera point embarrassé pour relever d'un serment prêté mal à propos. Le Neptune de la mythologie faisant périr Hippolyte innocent, Hérode livrant saint Jean-Baptiste à une danseuse, Idoménée sacrifiant son fils, étaient de bien faibles raisonneurs. Hypermnestre ne sera pas blâmée [3]. — Mais dans mille circonstances, l'embarras sur-

[1] Plutarque.

[2] Puffendorff, *Droit de la nature et des gens*, lib. IV, chap. II. — Grotius, lib. II, cap. XIII, § 6. — Klenckius, *Instit. jur. nat.* — Wolff, analysé par Formet, *Principes de droit naturel*, liv. III, chap. V.

« Un serment ne peut rien ajouter aux promesses qui ne tireraient pas « leur force de la morale et du droit. »

(AHRENS, *Cours de droit naturel*, seconde division, Ire partie, § 11.)

[3] Horace l'appelle « *splendide mendax.* »

viendra. Les consciences commenceront à se partager sur l'hypothèse, présentée par Wolff, du serment prêté de ne point révéler le secret d'une invention utile à la société [1]. — Elles seront divisées encore dans la supposition suivante : Des conjurés vous surprennent au milieu d'eux; ils vous laissent la vie à condition de jurer que vous ne les trahirez point : quelle est la valeur de votre serment [2] ? — Enfin demandez si la loi française fait bien d'ouvrir les portes du cloître à la religieuse qui veut en sortir? Vous verrez les convictions les plus opposées entrer ardemment en lutte!

Historien, nous citons toutes ces controverses : nous ne les discutons pas. Nous ne voulons pas davantage prendre parti, en ce moment, sur le procès, mille fois discuté et toujours pendant, entre les admirateurs et les détracteurs de Lucrèce [3]; ni dans les incessants débats sur les circonstances où l'homme a, dit-on, le droit de rentrer dans l'état de propriété commune, antérieur à l'établissement de la propriété

[1] Wolff, analysé par Formet, *Principes du droit naturel*, liv. III, chap. v.

[2] Grotius veut qu'on tienne le serment fait à un pirate, à un voleur. (*De jure belli et pacis*, liv. III, chap. XXIII et XIX; liv. II, chap. XIII, § 14).
Barbeyrac et Puffendorff sont d'avis contraire.

[3] Sextus la menace de la mort, si elle ne consent pas à l'adultère; elle préfère la mort.... Mais il la menace de tuer avec elle un esclave, et de publier qu'il les a punis tous deux, les surprenant en flagrant délit d'adultère. Alors, devant la perspective du déshonneur de sa mémoire, du désespoir de son mari qui la croira coupable, du scandale de l'exemple laissé à la postérité, elle consent, pour avoir le temps de se justifier. A-t-elle raison? On discute sans fin. Puffendorff la croit innocente. Hubner ne le pense pas.— Saint Ambroise et saint Chrysostôme ont approuvé, dans un cas qui a quelque analogie, la conduite de Sara, femme d'Abraham, se faisant passer, en Égypte, pour sa sœur, afin de protéger la vie de son mari.

privée (état prétendu qui n'a jamais existé[1]). — Toutes ces difficultés (si vraiment ce sont des difficultés) tomberont peut-être d'elles-mêmes, comme vaines chimères, devant les principes de la science,

[1] Que de pages, dans les traités de droit naturel, sur ces questions : Dans le naufrage d'un navire, le propriétaire d'une chaloupe conserve-t-il le droit exclusif de s'en servir ? — Si trop de naufragés se présentent pour la remplir, a-t-il le droit « de jeter à son gré ceux qu'il veut, jusqu'à ce que l'es- « quif soit allégé ? » comme le dit Wolff, analysé par Formet (*Principes du droit naturel*, liv. VI, chap. IV, § 16). — En cas d'abordage, les matelots d'un navire peuvent-ils, pour se tirer du péril, endommager l'autre navire et couper les cordages enlacés dans les leurs, sauf indemnité ? (Klenckius, *Instit. jur. natur.*, d'après Grotius, lib. II, chap. II, § 13, 14.) — Si la disette survient, puis-je être contraint de mettre en commun les provisions que j'ai prudemment rassemblées, et être condamné à perdre ainsi, en manquant à mon tour de vivres, le bénéfice de ma prudence ? — Si l'incendie éclate dans mon voisinage, peut-on, à mon insu ou contre mon gré, me prendre mes pompes, mes seaux, au risque de m'en laisser démuni quand j'en aurai besoin pour moi-même ? Et peut-on abattre ma maison pour circonscrire le foyer ? (Wolff, analysé par Formet, *Principes du droit naturel*, liv. VI, chap. IV.) — Sans suivre Escobar et Lessius, qui, pour permettre le vol, *se contentent d'une nécessité grave, quoique non pas extrême* (Pascal, 8e lettre provinciale), combien d'auteurs reconnaissent le droit, *dans une grande urgence*, de s'emparer de la chose d'autrui !... Voyez Klaproth (*Principes du droit naturel*, chap. IX), Klenckius, d'après Grotius (lib. II, chap. II, § 13 et 14), Puffendorff, *Droit de la nature et des gens* (liv. II, chap. VI, § 7). — Et saint Anselme, 10e homélie (Voy. *Notice biog. sur saint Anselme*, par M. Charma, pag. 111.) : après saint Ambroise, il transporte presque la qualité de voleur, de l'affamé qui prend au riche qui ne donne pas !

Voici sur ces points ce que prétend Wolff, analysé par Formet, *Principes du droit naturel* (liv. VI, chap. IV) :

« Un homme qui se trouve privé des choses absolument nécessaires à la « vie, sans pouvoir les obtenir par ses prières, ni les acquérir par aucun « genre de travail, rentre dans l'état du droit naturel, et peut prendre les « choses dont il a besoin, les enlever même par force à toute personne qui « peut s'en passer. En le faisant, il ne commet point un vol !... » (N° 13.)

« Un homme poursuivi par un assassin, de manière qu'il ne peut espérer « son salut que dans la fuite, et qui trouve sous sa main le cheval d'au- « trui, peut s'en emparer sans la permission du maître. Et si, se trouvant « étranger dans un pays inconnu, il emmène le cheval fort loin sans savoir « absolument de quelle manière il pourrait en faire la restitution, il en est « dispensé. On peut aussi prendre les armes d'un autre, et même les lui « arracher, s'il n'y a pas d'autres moyens, pour les employer à sa défense. » (N° 27.)

tels que nous essaierons de les poser dans notre second volume. — En rappelant en ce moment ces controverses, nous voulons seulement demander comment les principes énoncés, *tu ne tueras point*, *tu ne médiras point*, etc., peuvent être appelés *absolus*, si les consciences même les plus pures se montrent entièrement divergentes sur les applications? Et comment, quand même la divergence des consciences cesserait, ces principes peuvent être appelés *absolus*, si les exceptions dépassent de plusieurs centaines de mille [1] le petit nombre des applications incontestées?

336. Mais laissons ces objections de casuistique, que nous regrettons d'avoir prolongées. Rentrons dans une discussion plus large. — Le système qui sépare le domaine *de la conscience* et celui *de la science*, par la distinction des jugements généraux et des jugements d'application des détails, pèche par sa base. Il suppose des règles de deux sortes, les unes tout à fait *importantes*, les autres *à moitié importantes*. Qu'est-ce que cela? Je l'ignore profondément. Je suis à genoux devant toute règle. Je ne sais pas ce que c'est qu'un demi-devoir; et je suis bien convaincu qu'à côté des maximes *Ne tuez pas*, *ne médisez pas*, *ne violez pas votre serment*, il en est d'autres innombrables que nulle conscience n'a le droit de dédaigner.

[1] De plusieurs centaines de mille. — Ce calcul n'a rien d'exagéré, dès qu'on admet, par exemple, dans la question de l'homicide, la légitimité du droit de tuer à la guerre.

TITRE III.

TROISIÈME SYSTÈME. — CONSCIENCE : DÉTERMINATION ABSOLUE DU PREMIER PRINCIPE DU DEVOIR. — DÉTERMINATION RELATIVE DES OBJETS DU DEVOIR.

« La vraie notion du droit ne résulte pas immédiate-
« ment de l'existence de la faculté de connaître le
« juste, qui, comme toute faculté humaine, peut être
« bien ou mal appliquée. »
(AHRENS, *Cours de droit naturel*, partie générale, chap. I, § 2.)

337. Nécessité d'un troisième système.
338. Formule de ce troisième système. — Distinction du *premier principe* du devoir, et des *objets* du devoir.

337. Non, la doctrine exposée dans notre titre premier n'est point exacte. Il n'est pas vrai que l'intelligence ait deux parts différentes : l'une la science à faire, c'est-à-dire la science de toute autre chose que le devoir, l'autre la science toute faite, c'est-à-dire la science du devoir. — Il n'est pas vrai qu'à Newton, Humboldt, Bichat, Thénard, soit exclusivement réservée la nécessité de l'élaboration patiente, cherchant le progrès au milieu de toutes les entraves; qu'à Confucius, Socrate, Montesquieu, Domat, soit répartie la révélation facile d'une série de notions morales : notions toutes préparées pour illuminer également le jeune homme et le vieillard, le Celte et le Français, le Mogol chevauchant sous les drapeaux de Tamerlan, et Bossuet prêchant à la cour de Louis XIV[1].

Non, la doctrine exposée dans notre titre II n'est

[1] Pourquoi Newton, Humboldt, Bichat, Thénard, ne réclameraient-ils pas l'existence d'un sens algébrique, d'un sens chimique, etc., donnant toutes les déductions de l'algèbre et de la chimie?

pas non plus exacte. Il n'est pas vrai que la conscience donne du moins un certain nombre de préceptes absolus en ces termes, *tu ne tueras point, tu ne médiras point,* puisqu'en acceptant ces principes, on est obligé de les modifier par des distinctions dont le nombre est infini.

338. Reste un troisième système, celui qu'énonce l'intitulé de ce titre. Il reconnaît dans la conscience: 1° la détermination absolue du *premier principe* du devoir; 2° la détermination seulement relative des *objets* du devoir.

I. — CONSCIENCE : — DÉTERMINATION ABSOLUE DU PREMIER PRINCIPE DU DEVOIR.

« Natura.... semina nobis scientiæ dedit; scientiam « non dedit. » (SENEC.)

339. Détermination absolue du premier principe du devoir par la conscience.
340. Nature absolue des caractères du devoir.
341. Nature absolue de l'impératif contenu dans toute application du devoir.
342. Détermination relative des objets du devoir, suivant les lumières des diverses consciences.

339. Conscience! on te fait descendre de ton autel, en t'attribuant des résultats imparfaits! Pour être universel, l'oracle que tu rends doit dominer, dans sa généralité, toutes les contradictions apparentes que présentent les détails des applications. Il doit contenir la possibilité de savoir quand il faut tuer et médire, et quand il ne le faut pas. Tu n'es pas le serviteur à gages, le fétiche esclave à qui la paresse demande des miracles, à qui la colère jette des injures quand il n'exécute pas une folle prière! Ange régulateur, tu traces, de ton divin compas, le

cercle dans lequel la raison et la liberté doivent se mouvoir, en cherchant par leurs propres forces leur route!

Conscience morale! raison pratique! raison dans une de ses formes les plus élevées[1]! Pour savoir ce que tu nous apprends d'une manière *absolue*, voyons ce que la raison nous apprend, dans toute science, d'une manière *absolue*.

Toute science suppose, pour base de ses démonstrations ultérieures, quelque démonstration première, faite immédiatement dans les profondeurs du sens intime, par la combinaison des idées nécessaires. Nous devons donc trouver, dans la science du devoir, une démonstration de ce genre; un principe fondamental chargé de diriger la liberté en l'éclairant, comme la loi de gravitation fait mouvoir la matière en l'attirant? Comment vivre sans ce principe? Sans lui, comment faire, suivant l'expression de Pascal, « une « démarche avec sens et jugement[2]? »

Ce principe premier du devoir, que les plus criminels violent partiellement, que les plus vertueux réalisent imparfaitement, ce principe identique sous sa forme déterminatrice et sous sa forme sanction-

[1] Bénard, *Précis de philosophie* (Morale, chap. III).

[2] Le plus ingénieux des sceptiques, Montaigne lui-même en convient dans un jour de foi : « Il est impossible de ranger les pièces, à qui n'a pas « la forme du total en sa tête. A quoi faire la provision de couleurs, à « qui ne sait ce qu'il a à peindre? Aucun ne fait certain dessein de sa vie, « et n'en délibérons qu'à parcelles. L'archer doit premièrement savoir où « il vise, puis y accommoder sa main, l'arc, la corde, la flèche, et les mou- « vements. Nos conseils fourvoient, parce qu'ils n'ont pas d'adresse et de « but. Nul vent ne fait pour celui qui n'a pas de port destiné. »
(*Essais*, liv. II, chap. II.)

natrice, nous nous sommes efforcé de le formuler dans notre livre II : *assistance due par tout être à tout être.*

La détermination de ce principe est *absolue* dans toutes les consciences.

340. Veut-on ajouter que les caractères du devoir sont *absolus* comme le principe lui-même? Oh! nous y consentons de grand cœur : nous l'avons reconnu dans notre livre I, en proclamant *absolus* dans toutes les consciences, les caractères du devoir : *souveraineté, indivisibilité, universalité.*

341. Dira-t-on que l'impératif contenu dans toute conséquence *exactement tirée* du premier principe est *absolue*? Nous y consentons encore.

342. Mais prétend-on dire que cet impératif peut s'exprimer par des formules *absolues,* telles que : *Ne tuez pas, ne médisez pas?* Suivant nous, c'est rester dans l'enfance, dans la barbarie de l'art. L'impératif bien compris du devoir n'est que dans les résultantes formées par les combinaisons variées de ces formules. — Enfin, prétend-on ajouter que ces formules appelées par nous barbares, ou d'autres plus perfectionnées qu'on mettrait à leur place, sont *absolues* en ce sens qu'elles apparaissent uniformément à toutes les consciences? Ici nous répondons par la négation la plus formelle. Nous allons constater leur apparition seulement *relative* au fond de chaque conscience[1].

[1] Nous regrettons de trouver dans la 24e leçon de M. Cousin sur *le vrai, le beau, le bien,* ces confusions sur l'application du mot *absolu. L'idée du devoir est absolue, les caractères du devoir sont absolus, le premier principe du devoir est absolu* : voilà des vérités incontestables.—*L'objet de*

II. — CONSCIENCE : — DÉTERMINATION RELATIVE DES OBJETS DU DEVOIR.

« Il faut, pour bien concevoir la notion du droit, avoir « acquis des idées justes sur la manière dont l'homme « doit agir conformément à sa nature rationnelle. — Et « cette connaissance ne s'obtient que successivement, « après de longues recherches. »

(AHRENS, *Cours de droit naturel*, partie générale, chap. I, § 2.)

343. Toute application du premier principe du devoir est du domaine de la science, quant aux *objets* de l'assistance due par tout être à tout être.

344. Toute application du premier principe du devoir est du domaine de la science, quant à *l'étendue* de l'assistance.

345. Science relative suivant les temps, les peuples et les individus.

346. Distinction de deux sortes de moralités : la *moralité absolue* et la *moralité relative*.

347. Origine de l'erreur qui présente comme *absolue* la science des applications du devoir.

343. Aussitôt que la conscience a dit, d'une manière absolue, *Assistance due par tout être à tout être*, le rôle de la science commence immédiatement.

Assister un être c'est pourvoir à sa conservation, à son perfectionnement, à son bonheur. La formule me pose donc ce premier problème : Que faut-il faire pour ma conservation, mon perfectionnement, mon bonheur, et, par contre-partie, pour la conservation, le perfectionnement, le bonheur des autres êtres qui ont droit à l'assistance? Plus brièvement, quel est *l'objet* de l'assistance? Qu'y a-t-il à conserver, à perfectionner, à rendre heureux en moi et en autrui?

chaque devoir est absolu, cela est parfaitement vrai encore, à la condition de définir l'objet de chaque devoir autrement qu'on ne le fait communément. — Mais si l'on dit, *la révélation de chaque devoir est absolue*, c'est-à-dire uniforme pour toutes les intelligences, on avance une proposition chimérique, contraire aux faits les plus évidents.

Est-ce le corps? l'âme? ou tous deux? Est-ce l'individu? l'espèce? ou tous deux? Dans ce monde? ou dans un autre? ou dans les deux?... Comprenez, lecteur, l'immensité de ces questions, dont la conscience ne donne certes pas à toutes les intelligences la réponse identique.

344. Toutes les sciences réunies chercheront *l'objet* de l'assistance. Puis la science morale demandera: Quelle est *l'étendue* de l'assistance due? Dois-je réserver pour mon propre bien-être une part supérieure d'efforts, et n'accorder à celui des autres qu'une part inférieure? Dois-je appliquer l'égalité d'efforts pour le bien d'autrui et le mien? Dois-je arriver au dévouement, c'est-à-dire sacrifier ma part de bien-être pour grossir celle d'autrui? Selon qu'on prendra l'une ou l'autre de ces *mesures*, l'horizon entier des applications du devoir se déplacera. Or, la conscience indique-t-elle le choix à toutes les intelligences, d'une manière identique? Non évidemment.

345. Que reste-t-il donc à la conscience dans la détermination des *objets* et de *l'étendue* du devoir? Un sentiment relatif, proportionné aux lumières de cette conscience, c'est-à-dire à ses progrès *dans la science*. La science! Différente pour les divers siècles, selon qu'ils s'éloignent plus ou moins du commencement du monde; différente pour les peuples d'un même siècle, selon que les circonstances analysées par Montesquieu dans l'*Esprit des lois*, favorisent plus ou moins leur développement moral; différente pour les individus d'une même nation, selon que, jetés dans tel ou tel coin de l'uni-

vers, plus ou moins façonnés par l'éducation, fils de pères éclairés et dévoués ou ignorants et vicieux, élèves de maîtres distingués ou vulgaires, amis d'hommes austères ou légers, ils traversent un milieu plus ou moins pur, pour arriver à des degrés plus ou moins rapprochés de l'apogée de la rectitude morale, telle qu'elle est considérée à l'époque où ils vivent.

346. Il faudrait, en terminant, imprimer ici en lettres d'or la distinction entre *la moralité absolue par le résultat,* et *la moralité relative par l'intention* de l'agent, distinction si nettement établie par ces quelques lignes de Dugald-Stewart [1]:

« ON PEUT DIRE D'UNE ACTION QU'ELLE EST ABSOLU-
« MENT BONNE, QUAND ELLE EST CE QU'EXIGEAIENT QU'ELLE
« FUT LES CIRCONSTANCES DANS LESQUELLES L'AGENT SE
« TROUVE PLACÉ; EN D'AUTRES TERMES, QUAND ELLE EST
« TELLE QU'IL L'AURAIT PU FAIRE AVEC DE BONNES INTEN-
« TIONS ET UNE INTELLIGENCE ÉCLAIRÉE.

« ON PEUT DIRE D'UNE ACTION QU'ELLE EST RELATIVE-
« MENT BONNE, LORSQUE LES INTENTIONS DE L'AGENT ONT
« ÉTÉ SINCÈREMENT DROITES; SOIT QUE L'ACTION EN ELLE-
« MÊME S'ACCORDE OU NE S'ACCORDE PAS AVEC CE QU'EXI-
« GEAIENT VRAIMENT LES CIRCONSTANCES.

« D'APRÈS CES DÉFINITIONS, UNE ACTION PEUT ÊTRE
« BONNE DANS UN SENS, ET MAUVAISE DANS L'AUTRE:

« C'EST LA BONTÉ RELATIVE D'UNE ACTION QUI DÉTER-
« MINE LE MÉRITE DE L'AGENT; MAIS C'EST SA BONTÉ
« ABSOLUE QUI DÉTERMINE L'UTILITÉ DONT ELLE PEUT

[1] *Esquisse de philosophie morale,* partie II, chap. II, section 6, nº 452 et suivants.

« ÊTRE, ET POUR L'AGENT LUI-MÊME, ET POUR LA SO-
« CIÉTÉ. »

347. Voilà la vérité. Et elle nous paraît si évidente, qu'il nous semble impossible de ne pas s'y rendre. D'où vient donc qu'elle est remplacée par la croyance irréfléchie, que nous avons essayé de repousser, aux enseignements *identiques absolus* de toutes les consciences?... Il est bien aisé de se rendre compte de cette confusion d'idées.

Décomposons ce que contient cette expression dont tout homme se sert : *Je crois en conscience... J'ai agi en conscience*. Celui qui parle ainsi affirme : 1° l'existence, au fond de son âme, des actes de foi *absolue* dont nous avons donné la liste, sur les bases du devoir. Il affirme : 2° la conformité de son acte avec tout ce que *l'effort sérieux de son intention et de son attention* lui a appris sur la science *relative* des applications du devoir.

Or qu'avons-nous dit, dans notre livre IV, sur l'obéissance au devoir? Qu'elle est *l'effort sérieux de l'intention et de l'attention*, effort indépendant du résultat matériel. Si un résultat mauvais est arrivé par cas fortuit ou erreur de fait, l'agent, nous l'avons vu, a raison de dire que sa conscience est en repos. Eh bien! il a également raison de le dire, quand il a commis des actes illicites qu'il croyait licites, par ignorance excusable, par erreur de droit, sans dol et sans étourderie. L'obéissance existe entière, dès qu'elle a été proportionnelle à l'instruction *relative*; j'en atteste cette prière de la liturgie chrétienne : *Pax hominibus bonæ voluntatis!*

Descartes dit quelque part [1] sur ce sujet, avec une grande justesse : « Les actions de la vie ne souffrant « souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine « que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner « les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus « probables. » Et ailleurs [2] : « On n'a pas sujet de se « repentir lorsqu'on a fait ce qu'on a jugé être le meil- « leur, au temps qu'on a dû se résoudre à l'exécution, « encore que, par après, y repensant avec plus de « loisir, on juge avoir failli; mais on devrait plutôt « se repentir si on avait fait quelque chose contre « sa conscience, encore qu'on reconnût, par après, « avoir mieux fait qu'on n'avait pensé [3]. »

[1] *Discours sur la méthode*, IIIe partie.

[2] Descartes, édition Garnier (tome III, lettre VI à la princesse Palatine).

[3] Ces idées expliquent toutes les qualifications que Pestel (*Fundamenta justitiæ naturalis*, partie II, section 3, n° 294) donne à la conscience : conscience bonne, conscience mauvaise, conscience droite, erronée, douteuse : conscience antécédente, concomitante, conséquente : conscience tendre, scrupuleuse, gangrenée.

ÉPILOGUE

DE LA TROISIÈME PARTIE.

EXISTENCE D'UNE SCIENCE ABSOLUE DU DEVOIR.

« Pour marcher avec sûreté, il ne suffit pas d'en « avoir le désir et de posséder des jambes; il faut de « plus avoir des yeux pour se conduire. »
(COMTE, *Traité de législation*, liv. I, chap. IV.)
« TRAVAILLONS à bien penser : voilà le principe de la « morale. » (PASCAL.)
« Je veux ÉTUDIER la morale. »
(MALLEBRANCHE, *Méditations*.)

348. Division de cet épilogue.

348. Nous avons à tirer la conclusion qui va relier notre premier volume au second. Pour la faire apparaître, cet épilogue contiendra les paragraphes suivants :

I. Conséquence du système qui voit dans la conscience la détermination absolue des objets du devoir : *inexistence de toute science du devoir.*

II. Conséquence du système qui voit dans la conscience la détermination tantôt absolue, tantôt relative des objets du devoir : *existence prétendue d'une science partielle impossible du devoir.*

III. Conséquence du système qui voit dans la conscience la détermination absolue du premier principe

du devoir, et la détermination relative des objets du devoir : *existence d'une science absolue du devoir.*

IV. Explication de la persistance des opinions qui nient l'existence de la science du devoir.

V. Bases de la science dans la conscience.

VI. Transition à la science du devoir.

I. — CONSÉQUENCE DU SYSTÈME QUI VOIT DANS LA CONSCIENCE LA DÉTERMINATION ABSOLUE DES OBJETS DU DEVOIR. — INEXISTENCE DE TOUTE SCIENCE DU DEVOIR.

« Si le sens moral suffit, on peut se passer de livres, « de professeurs, de prédicateurs, et surtout des écri- « vains qui font des systèmes de morale. »
(COMTE, *Traité de législation*, liv. I, ch. IV.)

349. Contradiction où tombent les auteurs qui croient à l'infaillibilité absolue de la conscience, et qui admettent cependant l'existence d'une science du devoir.

350. Incompatibilité du système de l'infaillibilité absolue de la conscience et de l'existence d'une science du devoir.

349. Si l'inspiration révèle les détails de la distinction du bien et du mal, il ne reste rien à chercher : « un homme qui avancerait qu'il a quelque chose à ap- « prendre à cet égard, devrait être considéré comme « un menteur ; il serait au moral ce que serait au phy- « sique un individu qui naîtrait privé des organes de « la vue[1]. »

L'évidence de cette vérité devrait frapper tous les esprits. Cependant M. Jules Simon, en accordant tout à l'inspiration, veut constituer une science du devoir. Tentative impossible ! C'est élever autel contre autel.

Éloquent défenseur du *libre arbitre* dans la pre-

[1] Comte, *Traité de législation*, liv. I. chap. v.

mière partie de son ouvrage, analyste attentif de *la passion* dans la seconde, il aborde, dans la troisième, *l'idée* du devoir, et la trouve au fond de la conscience. Jusque là nous ne pouvons qu'être entièrement d'accord avec lui. Nous partageons également, et ses convictions ardentes contre le matérialisme, et ses répugnances généreuses contre les raffinements dangereux de maint casuiste. Mais Épicure et Escobar ne sont que de mauvais raisonneurs, sur lesquels il faut marcher droit, sans peur. Pour M. Simon, il semble que ce soient d'odieux fantômes, dont la vue le fait reculer trop loin. La répulsion qu'ils lui inspirent le rejette dans l'opinion qui voit toute décision morale écrite dans l'inspiration infaillible. Aussi l'*idée du juste* et la *connaissance du juste* (choses si différentes!) sont identifiées dans une foule de passages de son livre [1].

Cette identification apparaît surtout dans le chapitre où l'auteur sacrifie impitoyablement à l'école de la conscience, toutes les autres écoles, quelles qu'elles soient, savoir :

1° Et l'école mystique, qui recherche dans l'extase la volonté de Dieu;

2° Et une autre école mystique, qui essaie de la comprendre par le reflet qu'elle en cherche dans le monde; pensant que « *si le soleil contemplé en face* « *nous éblouit, nous pouvons lui tourner le dos pour*

[1] Nous citerons les phrases suivantes : « *Tous les hommes voient la justice* (P. 295)..... *Si le droit de l'un suppose dans l'autre un devoir, n'est-il pas évident que tout le monde doit connaître le droit, ou il n'y a point de droit* (312)..... » etc., etc.

« *le contempler dans la surface du lac où se réfléchit* « *son image.* »

3° Et l'école naturaliste, qui cherche le juste dans l'étude des rapports de tous les êtres;

4° Et l'école historique, qui croit à la tradition;

5° Et les écoles psychologiques, qui cherchent le juste dans l'analyse de l'âme humaine [1]....

Tel est le premier courant d'idées que nous trouvons dans l'ouvrage de M. Jules Simon.

Mais un autre courant vient lutter en sens inverse. Sans y faire attention, l'auteur laisse échapper cette phrase : « SE TROMPER SUR LE DROIT, *n'est-ce pas en-* « *core croire au droit?* » Il contredit ainsi, par une hypothèse qui devrait lui paraître IMPOSSIBLE, la faculté, attribuée par lui à la conscience, de ne se tromper jamais. — Nous ne nous étonnons pas de cette contradiction. La nécessité de raisonner devait presser de son irrésistible étreinte le savant philosophe. Aussi il veut pour elle un aliment. « *Il y a une science,* « dit-il, *des grands principes de la morale* [2]. » Ainsi il reparaît dans nos rangs. Dieu soit loué! nous aurions trop déploré son absence. Et il reparaît, apportant cette excellente formule que nous signons des deux mains : « Toute science commence par un « acte de foi. Être philosophe, c'est croire à la puis- « sance de la raison, et s'efforcer, par le moyen de la « raison, de sonder *le reste* [3]. »

Mais comment ces deux courants d'idées vont-ils

[1] *Le Devoir*, part. III, chap. III.
[2] Page 402.
[3] Page 318.

faire confluent? Qu'est-ce donc que cette *science qui veut savoir*, distincte d'une conscience qui *sait tout?* Il nous est impossible de résoudre ce problème. M. Jules Simon arrive-t-il, sur ce point, à l'unité d'une doctrine nette? Tantôt il confond entièrement cette science avec la logique ou l'éloquence, quand il écrit : « La « morale est l'art d'interroger la conscience morale, et « d'exprimer clairement les réponses de l'oracle[1]. » Tantôt il lui donne une mission un peu plus déterminée, « celle de former seulement un cadre, « en évitant de descendre aux circonstances particulières[2]. »

La pensée de M. Jules Simon nous paraît celle-ci : La science morale ne doit être que *la science du classement des vérités données sans ordre par la conscience*. Ce classement est utile. Quand il est fait, la mémoire vient en aide à la conscience, trop souvent troublée; elle lui rappelle, plus aisément et plus vite, ce qui doit la guider. — Qu'on me passe cette expression, la science est le bibliothécaire au service de la conscience.

Mais la règle à tracer à ce bibliothécaire, c'est le conseil d'un spirituel diplomate : « *Point de zèle!* » Qu'il dresse des compartiments, soit. Mais qu'il n'y range pas les volumes! Un ordre minutieux serait coupable. L'inspiration de la conscience se réserve *les circonstances particulières*. Si la science descendait à ces circonstances, elle tomberait dans la

[1] Page 421.
[2] Page 406.

casuistique. *Or, il y a une mesure difficile à garder* entre la *théorie pure* et la *casuistique*[1]. » — La casuisque! ce mot excite la colère de M. J. Simon. Il faut voir avec quelle inflexible rigueur, saisissant le fouet dont Jésus s'est servi pour chasser les vendeurs du temple, il frappe à coups redoublés sur les *algébristes de l'âme humaine*, sur les sacriléges qui osent faire des ouvrages de casuistique! Quoi! même en supposant, par hypothèse, ces ouvrages *complets et exacts?*... Oui, lecteur, même *complets et exacts*, l'auteur ne les accepterait pas! *Complets et exacts*, ils sont criminels, « parce qu'*ils rendent la conscience inutile..... la dépravent..... la garrottent..... l'étouffent..... la font abdiquer..... la remplacent par un mécanisme....*: » En vérité, j'en ai peur, Jésus lui-même doit sortir du temple : qu'est-ce que telle ou telle de ses admirables paraboles, sinon la solution de tel ou tel cas de conscience ?

Jugez maintenant, lecteur, si nous avons eu tort d'affirmer que l'horreur d'Épicure et d'Escobar a entraîné trop loin l'intègre et élégant écrivain. Dites-le moi, je vous prie? Qu'est-ce que cette science qui n'a, d'une part *rien à découvrir*, et d'autre part *rien à appliquer?* Ebauche condamnée à rester ébauche! Nouvelle Cassandre dont la conscience se moque! Scribe sans initiative, transcrivant, sous la dictée du maître, je ne sais quels jugements sur des feuilles frustratoires, que le maître jettera au vent dès qu'il s'agira d'en tirer les conséquences! Plus semblable

[1] Page 407.

encore, en vérité, au criminel d'État que les sultans font étrangler entre deux portes[1] !

350. La vérité (il faut la reconnaître de bonne grâce), c'est « qu'un homme qui exclut le raisonnement des « sciences morales, et qui ne prend pour juge que le « sentiment intime, ne reconnaît aucune autorité à « laquelle il soit possible d'en appeler en cas de dis- « cussion[2]. »

La vérité, c'est que si l'opinion vague qui flotte ou plutôt qui dort dans un grand nombre d'esprits doit être admise, si la conscience donne à tous les indivi-

[1] M. Simon fait son offrande à cette science si timide. C'est l'objet de la quatrième partie de son traité, intitulée *l'Action*. Cette offrande contient de belles pages sur l'amour envers Dieu, et d'énergiques réfutations de certains préjugés ayant cours. — L'auteur fait justice complète de cette phrase coupable, qu'on va répétant : « *Je ne fais de tort qu'à moi-même.* » Nos devoirs envers nous-mêmes sont des devoirs envers autrui, et il nous est défendu, dit-il fort bien, *d'attenter à l'ordre universel en nous.* (Page 430 et suiv.) — Il réfute, avec non moins de vigueur, cette autre complaisante erreur de l'égoïsme : *se contenter de ne pas nuire à autrui.* A côté de l'obligation de ne pas nuire, il place avec raison l'obligation active de faire du bien à autrui. — Au développement de ces grandes vérités, l'auteur ajoute une explication, qui pourrait être plus nette, des éléments de l'imputabilité ; une discussion, qui laisse à désirer, de la question de l'existence des actions indifférentes ; une analyse des mobiles de l'obéissance morale.

Pour nous, nous avons cru devoir placer tout cela dans *la conscience*.

Restent donc seulement, dans cette quatrième partie, comme tribut apporté à *la science*, quelques essais de théories sur la légitime défense, la guerre et la peine de mort. Nous ne mentionnons pas (nous voyons le lecteur sourire du pédantisme de cette observation) quelques excursions peu heureuses sur l'exégèse des articles 716 et 1142 du Code Napoléon.

M. Jules Simon est trop ami de la vérité pour ne pas voir l'accomplissement d'un devoir dans notre désir d'établir un système plus fécond. C'est à lui-même que nous demanderons si la quatrième partie de son ouvrage est à la hauteur des précédentes ? si elle contient vraiment un aperçu de la science du devoir ? si, dans sa crainte de commettre un crime de lèse-conscience, il n'a pas en réalité fini cette partie avant de l'avoir commencée ?

... *Pendent opera interrupta*...

[2] Comte, *Traité de législation*, liv. I, chap. IV.

dus une liste égale de tous les objets du devoir, la science morale est faite et non à faire. Une fois que la raison a creusé son lit jusqu'à cette conscience, que peut-elle, sinon s'y absorber, comme le fleuve dans l'Océan? Chacun, abandonné aux conseils uniformes de ce guide, s'écriera : « Que parlez-vous de science par-delà la conscience? Par-delà, il n'y a que l'abîme! Faust téméraire, n'allez pas plus loin! »

II. — CONSÉQUENCE DU SYSTÈME QUI VOIT DANS LA CONSCIENCE LA DÉTERMINATION, TANTOT ABSOLUE, TANTOT RELATIVE, DES OBJETS DU DEVOIR. — EXISTENCE PRÉTENDUE D'UNE SCIENCE PARTIELLE IMPOSSIBLE DU DEVOIR.

« Que dira-t-on qui soit bon? la chasteté? Je dis que « non, car le monde finirait. — Le mariage? Non, la « continence vaut mieux. — De ne point tuer? Non, « car les désordres seraient horribles, et les méchants « tueraient tous les bons. — De tuer? Non, car cela « détruit la nature. » (PASCAL, *Pensées*.)

351. Tentative faite pour partager entre *la conscience* et *la science* la réglementation des objets du devoir.

352. Impossibilité de mettre en lutte une *demi-conscience* et une *demi-science*.

351. On peut (nous l'avons vu plus haut) proposer une prétendue conciliation : la conscience, peut-on dire, est un agent supérieur, dédaigneux de certains détails : à la science, agent inférieur, appartient le triage de ces détails, rebut de la conscience. — Cette opinion, différente de celle qui nous a paru prédominer dans l'ouvrage de M. Simon, trouverait cependant des appuis dans quelques passages de son livre, notamment dans la combinaison de cette proposition : « *La conscience ne nous oblige pas à une surveil-* « *lance minutieuse, inquiète*, » avec cet aveu :

« *On peut être parfois embarrassé entre deux de-*
« *voirs* [1]. »

Ainsi, voilà un partage de juridiction à faire entre la conscience et la science.

352. Mais d'abord, y a-t-il un juge supérieur chargé de faire ce partage? — Si ce juge existe, l'intervention de sa mission souveraine est bien compliquée. Ne ferait-il pas plus expéditivement en décidant chaque litige, au lieu de le renvoyer à l'une des deux autorités rivales? — Que si ce juge n'existe pas pour faire le règlement de compétence entre la conscience et la science, est-ce à elles qu'il appartient de se contrôler l'une l'autre? d'empêcher les usurpations réciproques qu'elles seraient tentées de commettre? Ce serait l'anarchie organisée. — Pour sortir d'embarras, donnons la suprématie à l'une des deux. A la conscience? Soit. Alors, si c'est par son bon plaisir seulement que l'autre sera parfois appelée à délibérer, voilà une science dépourvue de toute indépendance comme de toute dignité!... Et la conscience? Est-elle sauve dans ce système? Je ne sais trop. Quand appellera-t-elle la science à son aide? Quand elle reconnaîtra sa propre insuffisance? Hélas! si elle la reconnaît sur un point, elle peut en craindre la possibilité sur tous. Voilà l'ange bien déchu! Il a perdu ses ailes, ou ne peut plus s'y fier. Si l'irréflexion, donnant à certains préjugés l'autorité générale, peut surprendre la religion de l'inspiration pour lui imposer le doute partiel, pourquoi ne lui imposerait-elle pas, par aventure, le doute total?

[1] *Le Devoir.*, p. 424, etc.

Demi-conscience, révélation contrôlée!... demi-science, ignorance réelle!... Néant des deux côtés! Il faut rejeter ce terme moyen et opter entre deux partis plus tranchés. De deux choses l'une : ou l'inspiration est le juge du bien et du mal, et alors elle doit rendre tous les jugements à elle seule; ou la science est nécessaire, et alors elle doit être appelée, comme assesseur, à tous ces jugements.

Conscience! si tu es chargée seule de les rendre, on te calomnie en disant que « *tu ne nous obliges pas à une surveillance minutieuse et inquiète.* » Revendique tes droits entiers, et, comme le messager de Jupiter[1], glorifie-toi de

« Partager un brin d'herbe entre quelques fourmis! »

Science! si tu es chargée d'aider la conscience quand elle est embarrassée entre des devoirs, tu ne chômeras pas! Car, à notre avis, *la conscience est, à toutes les minutes, embarrassée entre mille devoirs.* Voilà l'aveu que fait notre humilité, en portant envie à la sérénité des âmes plus fermes, qui se bornent à reconnaître seulement « *qu'on est parfois embarrassé* « *entre deux devoirs.* »

[1] Voir la fable de La Fontaine : l'*Eléphant* et le *Rhinocéros.*

III. — CONSÉQUENCE DU SYSTÈME QUI VOIT DANS LA CONSCIENCE LA DÉTERMINATION ABSOLUE DU PREMIER PRINCIPE DU DEVOIR ET LA DÉTERMINATION RELATIVE DES OBJETS DU DEVOIR. — EXISTENCE D'UNE SCIENCE ABSOLUE DU DEVOIR.

« Discenda est virtus : ars est bonum fieri.
(SENEC.)

« Certains philosophes, dit Leibnitz, ont pensé que « l'état naturel d'une chose est celui qui a le moins « d'art. — Ils ne font pas attention que la perfection « emporte toujours l'art avec elle. »
(DE BONALD, *Législation primitive*.)

353. Croyance à l'inutilité de la science du devoir : quiétisme dangereux.
354. Une conscience satisfaite d'elle-même doit demander les raisons de sa satisfaction.
355. Efforts nécessaires pour chercher la science du devoir.

353. Le plus fâcheux inconvénient des systèmes que nous venons de combattre, c'est qu'ils tendent à endormir la raison. Ou nous nous trompons, ou il y a un grand danger dans ce passage d'un livre éloquent : « Si je demande à un dépositaire pourquoi il « restitue le dépôt, il répondra : Parce que c'était « mon devoir. Si j'insiste, si je lui demande pourquoi « c'était son devoir, il saura très bien me répondre : « Parce que c'était juste, parce que c'était bien. Ar« rivées là, toutes ses réponses s'arrêtent, mais les « questions s'arrêtent aussi [1]. » — En présence de ce demi-fatalisme de l'intelligence, qui se donnera la peine de méditer sur le bien [2] ?

[1] Cousin, *Le Vrai, le beau, le bien*, 14e leçon.

[2] Saint Paul (*Ep. aux Corinthiens*, chap. XI, vers. 14, 15) ne croit pas qu'on soit dispensé de donner les raisons des applications *naturelles* du devoir : « La nature elle-même, dit-il, ne nous-enseigne-t-elle pas que si un « homme porte de longs cheveux, cela lui est honteux ? Mais si une femme « a de longs cheveux, cela lui est honorable, PARCE QUE les cheveux lui ont « été donnés pour lui servir de voile ! »

354. Pourquoi s'imaginer que le dernier mot du devoir est une énigme insoluble? Dans l'exemple proposé de la restitution du dépôt, où donc est cette énigme? Dieu veut le maintien de la création : les êtres doivent collaborer dans ce but. Je consens à aider mon ami, en recevant sa chose en dépôt, quand il est empêché d'exercer sur elle une surveillance ; dès qu'il peut reprendre cette surveillance, il me remercie et me décharge de ma complaisance... tout cela est une déduction très claire du premier principe : *assistance due par tout être à tout être!* — Evitons donc un dangereux quiétisme. Certes la satisfaction d'une conscience qui se complaît à se mirer en elle-même est chose douce. Mais, avant de se délivrer un certificat de moralité, il faut qu'elle se soit demandé d'abord en quoi la moralité consiste. Tant qu'elle nous dira seulement qu'elle s'estime, nous la féliciterons de s'estimer ; mais nous l'accuserons de paresse jusqu'à ce qu'elle ait préalablement cherché dans quels cas elle doit s'estimer. En un mot, poser cette formule : *Agir conformément au droit, c'est agir de manière à mériter l'estime de soi-même,* c'est renvoyer, de la raison endormie à la raison réveillée, la solution de la question : comme le plaideur macédonien renvoyait de Philippe ivre à Philippe à jeun la sentence à rendre.

355. La science morale n'est pas plus infuse que la science de l'hygiène ; « pas plus innée que l'arith- « métique[1]. » L'étudier, comme on étudie toute chose, tel est l'avis de Bentham. Il jette aux partisans

[1] Leibnitz, cité par M. de Girardin (journal *La Presse*, n° du 22 juin 1854).

de l'inspiration le défi « de citer les raisons de la « nature, au lieu de citer divinatoirement son auto- « rité. » C'est aussi l'avis de Leibnitz : « Il ne « faut point s'imaginer, dit-il, qu'on puisse lire dans « l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, « comme l'édit du préteur se lit sur son album, sans « peine et sans recherche; mais c'est assez qu'on puisse « les découvrir en nous, à force d'attention[1]. »

Oh! sans doute (on ne saurait trop le redire), cette science trouve son germe dans la conscience. C'est de là qu'elle sortira tout entière, comme le chêne sort de la semence. Disons plus encore : oh! sans doute, les premières déductions de cette science paraissent si évidentes qu'elles semblent des révélations. « Je dois « assistance à mon semblable : » voilà le principe révélé. Eh bien! tirons les premières conséquences : Je ne dois pas tuer mon semblable, ni lui voler son bien, ni séduire sa femme, ni me parjurer pour lui nuire; car ce ne serait pas l'assister. Voici, certes, des enthymèmes bien aisés à construire! Ce n'en sont pas moins des enthymèmes. La logique a passé par là, et elle a passé par là *provisoirement*. En effet, un peu de patience! elle aura bientôt à examiner si ces raisonnements sont exacts ou non? s'il ne peut pas être ordonné de tuer des milliers d'hommes, de violer des serments insensés?

[1] Leibnitz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain.*

Ajoutez Charron (*De la sagesse*) : « Le premier et fondamental avis est de « ne vivre point à l'aventure, comme font presque tous. »

Et Droz (*Essai sur l'art d'être heureux*, chap. I) : « Contre l'opinion gé- « nérale, je pense que le plus sûr moyen pour être heureux est de beau- « coup réfléchir. »

Au surplus, l'existence du Décalogue dans l'Exode, le sermon sur la montagne dans l'Évangile, et les passages épars de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui décident quelques points spéciaux de morale, n'ont leur raison d'être que dans la supposition de la nécessité d'éclairer les consciences. — Et en soumettant le fidèle, dans ses perplexités, aux enseignements de son directeur, la religion chrétienne reconnaît bien que, dans la pratique la plus usuelle de la vie, l'âme humaine peut être indécise sur ce que le devoir demande.

IV. — EXPLICATION DE LA PERSISTANCE DES OPINIONS QUI NIENT L'EXISTENCE DE LA SCIENCE DU DEVOIR.

« Les esprits sont d'autant plus indociles qu'ils « sont moins lumineux. »

(M. l'abbé GRATRY, *De la Connaissance de Dieu*, seconde partie, ch. I.)

356. Difficulté de convaincre les esprits de la nécessité d'étudier la science du devoir.

356. En prêchant la nécessité d'étudier la science du devoir, nous avons peu d'espoir d'être écouté.

Nous ne convaincrons pas aisément les personnes peu habituées à la méditation, et par cela même prédisposées à confondre ce que l'on peut appeler *la subjectivité scientifique* de leurs connaissances, avec *l'objectivité* de la connaissance en général. Le mot de Socrate : « *Je sais une chose, c'est que je ne sais* « *rien,* » n'est pas la devise du vulgaire. L'ignorant fait seulement le tour de soi-même, et ne voyant rien au-delà, est disposé à croire qu'il sait tout. — « Il n'y

« a, dit éloquemment Descartes, que les faibles et les « basses âmes qui s'estiment plus qu'elles ne doivent; « et sont comme les petits vaisseaux que trois gouttes « d'eau peuvent remplir[1]. » Que de personnes trouveront toujours commode de continuer à admirer *la prétendue perfection absolue du juste* dans l'*opinion consciencieuse relative* que la tradition leur aura donnée du juste[2] !

Nous devons ajouter tristement que nous persuaderons difficilement des lecteurs dont il nous serait doux d'ébranler la conviction : je veux parler des philosophes qui n'ont pas dirigé leurs études sur les législations positives. Pour eux les préceptes : « *Ne « tuez pas, ne médisez pas, ne vous parjurez pas,* » constituent la science morale. — Comme ils changeraient bientôt d'avis, si la connaissance du droit leur faisait apercevoir que ces préceptes ne sont pas même l'*a b c* de la science! S'ils mesuraient, ne fût-ce qu'un instant, l'immensité de ce qu'il y a à régler dans les rapports des individus en l'état de société (sans lequel ces individus ne seraient pas des hommes), comme aussi dans les rapports des sociétés entre elles! Ils verraient alors qu'ils prennent le rivage

[1] Descartes, édit. Garnier (t. III, lettre VI à la princesse Palatine).

[2] J'ai fait souvent une épreuve. J'ai voulu faire comprendre à des auditeurs peu instruits que les yeux des divers individus sont peut-être diversement affectés par la lumière; que l'un voit peut-être bleu ce que l'autre voit vert; qu'ainsi lorsque telle personne dit : *J'aime mieux le bleu que le vert*, et que telle autre dit : *J'aime mieux le vert que le bleu*, elles paraissent en désaccord, et sont peut-être d'accord au fond. — Ce que ces auditeurs ont cru comprendre, c'est que j'étais fou. Nul ne pouvait admettre la supposition que ce qu'il voyait jaune ne fût pas vu jaune par tous. — Même phénomène souvent dans l'entêtement que chacun montre dans les opinions morales.

pour l'Océan, et quelques pâles linéaments pour un tableau achevé aux proportions infinies.

Espérons du moins être entendu par les intelligences qui auront dirigé cumulativement leurs études et sur la philosophie et sur le droit positif. Celles-là reconnaîtront avec nous que si, d'une part, on peut comprendre parfaitement le devoir, et pourtant mal agir et avoir une conscience tourmentée; si « les hommes les « moins vertueux sont quelquefois ceux qui se connais- « sent le mieux en vertu[1], » d'autre part, à l'inverse, on peut avoir la conscience la plus pure, se rapprocher autant que possible de l'ange par l'intention de bien faire et l'attention à bien faire, et mal comprendre cependant les applications du devoir.

V. — BASE DE LA SCIENCE DANS LA CONSCIENCE.

« Raisonner n'est que la faculté de déduire les vé- « rités inconnues de principes déjà connus. »
(LOCKE.)

357. Récapitulation des points traités dans les parties I, II et III.
358. Préparation, par ces trois parties, à la science du devoir.
359. Science du devoir. — Objet de la partie IV.

357. Nous avons terminé l'analyse des révélations que nous donne le sens intime.

Nous avons constaté, dans notre première partie, la présence de l'idée nécessaire du devoir.—Nous avons accepté, dans notre seconde partie, la foi au devoir, et tous les postulats sur lesquels elle repose. — Dans notre troisième partie, la conscience nous a donné

[1] D'Aguesseau.

d'abord d'une manière absolue les caractères du devoir, et son premier principe; puis, d'une manière relative, le sentiment de l'amour du devoir, pierre de touche de nos efforts pour bien faire; l'imputabilité de ces efforts, suivis du contentement de nous-mêmes ou du remords; et enfin la détermination des déductions du premier principe, dans la mesure variable des lumières et de la logique de chacun.

358. Nous n'avons pas dit, comme un auteur moderne[1] : « Raisonner est le droit, tout le droit, rien « que le droit. » Nous nous rappelons trop bien la définition du raisonnement, que nous venons d'emprunter à Locke dans notre épigraphe. — Nous avons cherché dans la conscience des principes solides; à l'œuvre maintenant pour appuyer sur eux les vérités inconnues, sans crainte de faire l'entreprise « *ignoble et sacrilége,* » condamnée à l'avance par l'indignation intolérante d'un philosophe[2].

359. Il ne dépend pas de nous de réformer les cœurs coupables. Mais notre vœu ardent serait de donner aux cœurs innocents une plus grande lumière; d'apporter notre contingent pour enseigner aux législateurs l'art d'ordonner honnêtement, à l'homme privé l'art d'obéir honnêtement.

Ne rien faire contre la conscience, c'est-à-dire contre le sentiment relatif que chaque conscience a pu acquérir du devoir, voilà la première règle. — *Chercher toujours à éclairer la conscience,* c'est-à-dire

[1] Émile de Girardin, *Le Droit*, page 167.

[2] Jules Simon, *Le Devoir*, page 424.

aspirer à la science absolue, voilà la seconde règle. Nous allons essayer, dans notre quatrième partie, d'éclairer la conscience par la science.

A toi donc, intelligence tout entière, d'employer, pour nous diriger, toutes nos facultés réunies ! A toi de nous enseigner l'action ! Mets un corps à la place des nuages ! Montre à l'inspiration, à la charité, à l'extase, le but de leurs élans instinctifs [1] ! Réalise pour nous cette pensée profonde de Joubert : « Arriver à la poésie par la vérité ! »

Cicéron nous promet, en ton nom, ces merveilles. A ses yeux, la loi, c'est toi-même : « *Est quidem vera* « *lex* RECTA RATIO, *naturæ congruens* [2]. » — Mais, hélas ! protée rebelle, il faut t'arracher par des efforts persévérants les oracles que tu peux révéler. Tu prends mille formes avant de te soumettre au lutteur courageux. Nous essayons, après tant d'autres, ce combat dangereux. Puisse le souverain Maître nous donner la victoire [3] !

[1] « Et quod nunc ratio est, impetus ante fuit ! »

[2] *Cic. de rep.*, lib. VII. — Sur la maxime des Stoïciens : *Vivre selon la loi de la raison bien ordonnée*, voyez *Manuel de l'histoire de la philosophie*, par Tennemann, § 163.

[3] L'auteur qui cherche la vérité « ressemble au voyageur égaré la nui « dans les montagnes. Ses membres engourdis le servent mal, son pas hé- « site et chancelle. Mais qu'un rayon de soleil vienne sourire à la terre à « travers les vapeurs du matin, il retrouvera les forces, la décision ; et « avant le soir, il pourra, déposant le bâton de voyage, secouer la pous- « sière de ses pieds devant un foyer ami. »

(ÉMILE OLLIVIER, Thèse sur le mariage, soutenue en 1846 devant la Faculté de droit de Paris.)

VI. — TRANSITION A LA SCIENCE DU DEVOIR.

« Les vérités morales ont une plus étroite liaison « l'une avec l'autre..... Elles découlent de nos idées « claires et distinctes par des conséquences plus néces- « saires... et elles peuvent être démontrées d'une ma- « nière plus parfaite qu'on ne croit communément. — « Mais il ne faut pas espérer qu'on s'applique beaucoup « à de telles découvertes, tandis que le désir de l'estime, « des richesses ou de la puissance portera les hommes à « épouser les opinions autorisées par la mode, et à « chercher ensuite des arguments, ou pour les faire « passer pour bonnes, ou pour les farder et pour cou- « vrir leurs difformités. »

(LOCKE, *Essais sur l'entendement humain*, liv. IV, ch. III, § 2.)

360. Idée générale de la science du devoir.
361. Définition de cette science (*jurisprudentia*), par Ulpien.
362. Unité de la science, dans la pensée des philosophes et des jurisconsultes romains.
363. Dans le langage moderne, point de mot correspondant au mot *jurisprudentia*.
364. Unité de la science, brisée par les auteurs modernes.
365. Aspects divers de la science du devoir, présentés comme des sciences différentes.
366. Nature progressive de la science du devoir.
367. Conditions nécessaires pour chercher la science du devoir.
368. Droit de chacun de chercher la science du devoir.
369. Énoncé des questions principales de la science du devoir.

360. Nous allons, dans notre second volume, nous occuper de la *science du devoir*. Quelles notions réunirons-nous sous cet intitulé? Il est bon, lecteur, de vous en donner d'avance un aperçu rapide.

Vous savez le sens conventionnel que nous avons assigné au mot *science* (*Voir* ci-dessus, n° 31), par opposition au mot *conscience*. — La conscience donne sans effort certaines révélations, notamment celle du premier principe du devoir, *assistance due par tout être à tout être*. — La science est la recherche des déductions de ce premier principe, par le travail des législateurs, des magistrats, des moralistes et des publicistes.

361. La science du devoir était désignée par les jurisconsultes romains sous le nom de *jurisprudentia*. Elle est admirablement définie par Ulpien en ces termes : « *Jurisprudentia est divinarum atque hu-* « *manarum rerum notitia, justi atque injusti scien-* « *tia*[1]. »

362. Les jurisconsultes romains se gardaient bien de briser l'unité de la science. Ils ne séparaient pas la science *de l'équité cherchée par les particuliers*, et la science *du droit promulgué par les législateurs*. Le même Ulpien se hâte d'ajouter : *Jus est ars boni et æqui*[2]. Il attribue à l'interprète des lois la mission de rendre les hommes bons par la persuasion (*præmiorum exhortatione*), comme par la crainte (*metu pœnarum*)[3].

Le texte des Institutes ajoute, en ce sens, trois préceptes dans lesquels le droit et l'équité se confondent : « *Juris præcepta sunt hæc : honeste vivere,* « *neminem lædere, suum cuique tribuere*[4]. » — Cicéron, dans son traité *De officiis*, mêle perpétuellement aussi, comme sortis de la même source, le droit social et le droit individuel[5].

363. Leibnitz a employé le mot *jurisprudence*, comme les Romains, dans le sens de *science du devoir*. Il a donné le nom de *jurisprudence* à « la

[1] *De justitia et jure*, *Instit.* (lib. I, tit. I). — Fr. 10, § 2, Dig., *eodem* (lib. I, tit. I).

[2] Fr. 1, princ. Dig., *De just. et jure* (lib. I, tit. I).

[3] Fr. 1, § 1, Dig., *eodem* (lib. I, tit. I).

[4] Ulp., § 2, *Instit. de just. et jure* (lib. I, tit. I).

[5] Aj. *De legibus*, *De republica*, *Pro Milone*, etc.

« science des actions humaines en tant qu'elles sont « justes ou injustes[1].» — Mais l'usage moderne, souverain créateur des formes de la parole, n'a pas fait du mot *jurisprudence* la traduction du mot latin *jurisprudentia*. Il n'a pas non plus adopté, à sa place, d'autre mot. Il nous a obligé ainsi à prendre cette périphrase : « *Science du devoir.* »

364. Puis des opinions, dont nous aurons à apprécier la justesse, tendent à briser l'unité de la science, à la fractionner en plusieurs sciences désignées par des noms divers.

365. C'est ainsi qu'on présente comme très distinctes par leur objet : 1° *la législation* (ou *science de la législation*, ou *politique*, ou *science de la politique*); 2° *la science gouvernementale ;* 3° *la science du droit naturel ;* 4° *l'éthique* (ou *la morale*, ou *la science de la morale*) ; 5° *la science du droit positif* (ou *science du droit*)[2]. Quant au mot *jurisprudence*, qui comprenait tout cela chez les Romains, on l'emploie chez nous pour exprimer seulement une petite subdivision de *la science du droit positif*.

Nous aurons à expliquer le sens qu'on donne à ces divers mots. Nous aurons aussi à protester de toutes nos forces contre la mutilation qu'on opère, quand on prétend voir ainsi des *sciences différentes* dans les *divers aspects d'une science unique*[3].

[1] *Nova methodus docendæ discendæque jurisprudentiæ.*

[2] Par corruption ou abréviation de langage, le mot *droit*, qui indique l'objet de l'étude, est pris souvent comme synonyme de *science de cet objet*. C'est ainsi que l'on dit *école de droit*, pour *école de la science des devoirs et des droits*.

[3] Sur la distinction de ces divers aspects, voir l'ouvrage de M. Tillard :

366. La science du devoir, comme toute autre, est soumise à la loi d'évolution progressive. Elle ne pourrait être définitivement constituée que par la réalisation de la promesse faite par le démon à Eve : « *Eritis sicut Dii, scientes bonum et malum*[1]. » Jusqu'à cette réalisation possible ou impossible, « la science ne « sera jamais faite ; elle ira toujours se faisant, indéfini- « ment, dans les limites toutefois de notre nature. Toute « la récompense de ses veilles à laquelle l'investigateur « doive donc aspirer, c'est qu'un jour figure, dans le « grand édifice de la science humaine, quelque pe- « tite pierre par lui dégrossie, façonnée. Peu importe, « après tout, que cette pierre soit ou ne soit point « destinée à recevoir le nom de l'ouvrier. Colomb est-il « moins méritant parce qu'un autre, plus fortuné, a « donné son nom aux contrées que, le premier, il « avait pressenties et découvertes[2] ? »

367. Pour essayer d'apporter *cette petite pierre*, il faut à un auteur un grand courage. Et d'abord le plus difficile pour lui est de triompher de la pensée de son insuffisance. En effet, il faut qu'il commence par oser se dire à lui-même : « La charité a inspiré mon cœur. La conscience m'a montré nettement le premier principe du devoir. Sur ses applications, j'ai, par le conseil d'Adam Smith, appelé, pour m'éclairer, d'autres consciences ; elles m'ont dit leurs antipathies et leurs sympathies, leur estime et leur mépris pour

Analyse, classement et nomenclature des divers ordres de lois et de phénomènes moraux et politiques.

[1] *Genèse*, chap. III, § 1, vers. 5.

[2] M. Tillard (ouvrage précité).

tels ou tels hommes, l'éloge, le blâme, le ridicule qu'elles déversent sur tels ou tels actes. Bon citoyen, j'ai approfondi les lois de mon pays. J'ai fait plus, j'ai interrogé la conscience universelle de l'humanité dans le temps actuel, en comparant entre elles les institutions des peuples de mon siècle; et j'en ai comparé aussi les enseignements avec les inspirations primitives de nos pères, transmises par la tradition... »

Puis celui qui a cru pouvoir se rendre cet ensemble de témoignages, ajoute nécessairement encore : « Je veux maintenant essayer d'avoir raison seul contre tout le monde : je veux, à la place de l'autorité générale d'aujourd'hui, apporter le germe d'une autre autorité générale de demain; autorité que d'autres méditations plus heureuses renverseront à leur tour dans la suite des âges... »

368. S'il croit pouvoir suffire à cette tâche, qu'il l'entreprenne! Point de jugement en dernier ressort à lui opposer. Le devoir suprême de sa raison convaincue est de former un appel toujours recevable. L'apostolat qu'il exerce a pour mission de renouveler, d'heure en heure, la science[1] : « la science!... qui nous « appartient, autant qu'en ce monde, en raison de nos

[1] « On admire encore, par habitude, des écrivains qui ont joui d'une juste « célébrité, parce que, au moment où ils ont paru, ils se sont trouvés « beaucoup plus avancés que ne l'étaient leurs contemporains. On les cite « même quelquefois, mais on les cite sans les croire, et souvent même sans « les avoir lus. On considère leurs écrits non comme des corps de doctrine; « mais comme des arsenaux qui peuvent nous fournir des armes contre « des ennemis. Ceux qui se donnent la peine de les étudier, sentent qu'ils « ont été faits pour un ordre de choses qui n'existe plus, et pour des temps « qui ne sauraient revenir. On y tient cependant, parce qu'on n'a pas le « temps ou le moyen de se faire des idées plus justes, et qu'on ne se croit

« facultés, chose puisse nous appartenir[1]..... la « science!..... où nous retrouvons notre orgueil et « notre faiblesse[2]. »

369. Quelles sont les questions principales que nous aurons à développer, en abordant la science du devoir? A première vue, les problèmes soulevés par ces questions nous apparaissent ainsi qu'il suit :

Ire Question. — Rapports de la science du devoir avec les autre sciences;

IIe Question. — Légitimité de la coexistence de deux directions de la liberté, la direction sociale et la direction individuelle;

IIIe Question. — Unité des objets du devoir;

IVe Question. — Unité de la science du devoir;

Ve Question. — Unité des moyens pour acquérir la science du devoir;

VIe Question. — Choix des moyens pour acquérir la science du devoir;

VIIe Question. — Détermination d'un premier principe de la science du devoir;

VIIIe Question. — Grandes divisions de la science;

IXe Question.—Subdivisions des grandes divisions;

Xe Question. — Méthode d'enseignement des lois positives.

« pas l'esprit assez fort pour se permettre de marcher sans guides. Mais on « les suit sans y avoir confiance, et avec la circonspection d'un général qui « se fait conduire par un prisonnier sur le territoire de l'ennemi. »
(Comte, *Traité de législation*, liv. I, chap. I.)

[1] Roussel, *Encyclopédie du droit*, discours préliminaire.

[2] Id., ibid.

« Trop souvent la vie autorise à mépriser les hommes individuellement; « la science n'autorisera jamais à mépriser l'humanité. » (M. Tillard, ouvrage précité.)

373. Peu importe : cette œuvre, à retoucher sans cesse, n'en est pas moins utile. Toutes ces haltes que fait l'esprit de méthode augmentent ses forces pour tendre à des résultats plus perfectionnés. « *Pru-* « *dens interrogatio*, a dit Bacon, *est dimidium* « *scientiæ : vaga enim experientia et se tantum se-* « *quens, mera palpatio est, et homines potius stu-* « *pefacit quam informat.* »

374. Loin de nous la prétention de signaler les vices des divisions générales des sciences, qu'on a proposées soit autrefois, soit de nos jours, et de leur substituer d'autres divisions.

Ce travail, au-dessus de nos forces, a été essayé par de grands esprits. La mort a empêché, de nos jours, le savant Ampère d'y mettre la dernière main.—Notre excellent confrère et ami M. Tillard, avocat à Bayeux, consacre à l'exécuter la remarquable puissance d'analyse que la Faculté de Paris a couronnée en lui, dans sa dissertation sur l'Emphytéose [1].—Mais il nous appartiendra de dire au moins quelques mots sur la place que la science du devoir occupe au milieu de l'universalité des sciences humaines.

[1] L'œuvre est difficile : l'auteur a tout à créer.

Quand on voit les bibliothèques disposer encore leurs catalogues au gré de cet ordre prétendu : *ouvrages de théologie, de jurisprudence, de sciences, de lettres;* les établissements d'instruction supérieure mutiler la science sous les dénominations arbitraires de *facultés de théologie, de droit, de médecine, des sciences et des lettres;* l'Institut lui-même, ce premier des corps savants, grouper les hommes d'élite qu'il réunit en cinq classes : *Académie française, Académie des sciences, Académie des inscriptions et belles-lettres, Académie des beaux-arts, Académie des sciences morales et politiques*..... Quiconque a aperçu les premiers éléments de la classification des idées, ne peut être grandement satisfait.

2e QUESTION. — *Légitimité de la coexistence de deux directions de la liberté : la direction sociale et la direction individuelle.*

375. Existence, en fait, d'une *direction sociale* et d'une *direction individuelle* de la liberté.
376. Direction sociale.
377. Direction individuelle.
378. Ancienneté et emploi universel de cette distinction de deux directions.
379. Distinction, en fait, des *devoirs proprement dits* et des *obligations;* ou des *obligations imparfaites* et des *obligations parfaites.*
380. Distinction, en fait, du *droit positif* et du *droit naturel.*
381. Attribution de noms différents à l'étude de *la direction sociale* et à l'étude de *la direction individuelle* de la liberté.
382. Toutes ces distinctions sont-elles légitimes ? — A qui doit appartenir la mission de rechercher *les objets* et *l'étendue* du devoir ?

375. Quand Descartes, pour réfléchir sur toutes choses, commençait par révoquer toutes choses en doute[1], il réservait du moins à son usage certaines traditions consacrées, pour se conduire *intérim* honnêtement, pendant qu'il allait chercher l'art de se conduire plus honnêtement. — L'ordre de la création procède comme Descartes. Il permet à vous comme à moi, lecteur, à bien d'autres avant et après nous, de méditer sur le devoir, de rêver même, au besoin, que l'état social est un état contre nature. Mais il n'est pas mauvais, pour que nous puissions rêver avec sécurité, que nous trouvions commodément organisé le provisoire de la vie sociale. Comme la terre s'obstine à tourner (*pur si muove*), malgré les juges de Galilée, il faut que le genre humain marche, pendant que les philosophes s'occupent à obscurcir ou à éclairer sa route.

[1] Voir le commencement du *Discours sur la méthode.*

Surprenons donc l'humanité en action. Constatons les faits, sauf à les juger ensuite.

Prise sur le fait, l'humanité nous montre, dans tous les temps et dans tous les lieux, la croyance à la coexistence de deux directions de la liberté : 1° la *direction sociale* ou *collective;* 2° la *direction individuelle.*

376. *Direction sociale ou collective.* — Jetons les yeux sur le globe. Nous y voyons des hommes groupés en sociétés. Je suis membre de la nation française; vous êtes, lecteur, membre de la même nation ou d'une autre. Or, dans chaque nation, les individus s'accordent à déléguer à une autorité publique, à des mandataires représentant toutes les intelligences réunies, le soin de tracer un certain nombre des règles d'action ou d'abstention. — A tels ou tels citoyens ils donnent le *pouvoir législatif*, c'est-à-dire la mission de formuler une direction partielle de la liberté. — A d'autres ils donnent le *pouvoir exécutif*, c'est-à-dire la mission de faire exécuter les prescriptions *du pouvoir législatif.* — A d'autres ils donnent le *pouvoir judiciaire*, c'est-à-dire la mission d'interpréter les textes de ces prescriptions, et de décider les contestations sur l'existence des faits auxquels il faut les appliquer.

La collection des règles formulées et garanties par ces trois pouvoirs est indiquée par ces mots : *lois du for extérieur*, *lois humaines*, *lois arbitraires*, *lois politiques*, etc..., ou enfin par le mot *droit.*

377. *Direction individuelle.* — La société réclame, dans l'action, l'obéissance aux règles *de la direction collective :* mais elle laisse à la pensée de chacun, d'a-

bord la faculté inviolable de juger, en obéissant, son obéissance; puis une autre faculté, celle de se donner *une direction individuelle complémentaire*.

On désigne la collection des règles réservées à cette *direction individuelle* par les synonymes suivants : *lois du for intérieur, lois divines, lois immuables, lois de l'équité, etc.*, et enfin *morale*.

378. Cette distinction de la *direction collective* ou *sociale* et de la *direction individuelle* est vieille comme le monde. Amphithéâtres des écoles, tribunaux, salons, retentissent des antithèses, bien ou mal comprises, par lesquelles on l'exprime.

379. Les assujétissements que la *direction collective* ou *sociale* impose, prennent le nom spécial d'*obligations*[1], ou, suivant d'autres auteurs, d'*obligations parfaites*.

Les assujétissements que la *direction individuelle* impose, gardent le nom de *devoirs proprement dits*, ou d'*obligations imparfaites*.

Les assujétissements de la première classe sont garantis par les deux sortes de sanctions que nous avons reconnues précédemment : la *sanction intérieure* et la *sanction extérieure*.

Les assujétissements de la seconde classe sont garantis seulement par la première sorte de sanction : la *sanction intérieure*[2].

[1] *Quod ligat*, ce qui resserre et enchaîne. Étymologie commune du mot *religion* et du mot *obligation*.

[2] Des auteurs comparent l'action du législateur, choisissant des *devoirs* pour les transformer en *obligations*, à l'action du jardinier tirant de la forêt des sauvageons pour les enclore dans la pépinière.

Pothier, interprète du *droit positif*, fait un traité des *obligations*[1].

Cicéron, moraliste, fait un traité des devoirs (*De officiis*)[2].

380. D'après un langage également consacré, le *droit* se subdivise en *droit positif* et *droit naturel*. On entend par *droit positif*, la direction *sociale* ou *collective* telle qu'elle est formulée par le pouvoir législatif de chaque peuple.—Mais ce *droit positif* peut avoir des lacunes. On entend par *droit naturel*, une direction *sociale complémentaire*, un ensemble de devoirs et de droits que le législateur a oubliés, et que la

[1] Dans le langage du monde, on confond les mots *devoirs* et *obligations*. On dit qu'on a des *devoirs* ou des *obligations* envers un bienfaiteur, pour exprimer les conséquences, non sanctionnées par la loi positive, de la reconnaissance due à ses bienfaits.

Nous verrons, dans l'explication du droit positif français, le mot *obligations* avoir deux acceptions : dans l'une, l'*obligation* est le corrélatif de tout *droit* accordé par les lois positives ; dans l'autre, l'*obligation* est spécialement le corrélatif du droit qu'on appelle *personnel*.

Enfin nous signalerons aussi le langage didactique, qui désigne parfois un *droit* lui-même sous le nom de son corrélatif *une obligation ;* et l'abus du langage pratique, qui appelle *obligation notariée* la preuve d'un droit par un acte authentique.

[2] Par abus de langage, nous l'avons dit, on confond souvent la bonne direction de la liberté avec *la justice*, ou amour de cette direction. C'est ce que font beaucoup d'auteurs quand ils ajoutent aux antithèses signalées ici, d'autres antithèses que nous devons signaler.

Ces antithèses, qui contiennent une confusion de langage, sont celles-ci : *justice intérieure* ou *extérieure*, *justice attributive* ou *explétive* (expressions de Grotius et d'Heineccius) ; — *justice rigoureuse* ou *non rigoureuse*, *justice parfaite* ou *imparfaite* (expressions de Burlamaqui) ; — *justice universelle* ou *particulière* (expressions d'Aristote, justement blâmées par Hubner, *Histoire du droit naturel*, partie II, § 7, puisque le *particulier* est renfermé dans l'*universel*) ; — *justice distributive* et *commutative*, subdivision peu intelligible de la justice *particulière* (V. Puffendorff, *Droit de la nature et des gens*, liv. I, chap. VII, § 8) ; — *justice en soi naturelle et universelle*, et *justice spéciale, nationale, et contrainte au besoin de nos polices* (expressions de Montaigne).

raison des penseurs l'engage à réintégrer, au plus vite, dans le cercle *du droit positif perfectionné.*

381. En résumé, habitude constamment suivie par l'humanité de distinguer le *droit* et la *morale,* de séparer les *obligations* et les *devoirs proprement dits,* de diviser le droit en *positif* et *naturel* : tels sont les faits existants.

L'usage appelle *législation,* ou *science de la législation,* ou *politique,* ou *science de la politique,* la science de faire le *droit positif;* ceux qui s'en occupent prennent le nom de *législateurs.*

Il appelle *science gouvernementale,* la science des hommes chargés de faire exécuter le *droit positif;* ceux qui s'en occupent prennent le nom d'*hommes d'État.*

Il appelle *science du droit naturel,* la science des écrivains qui publient des traités pour conseiller aux législateurs de faire certaines lois; et ces écrivains prennent le nom de *publicistes.*

Il appelle *éthique*[1], ou *morale,* ou *science de la morale,* la science de la partie de la direction de la liberté qui reste en dehors de la sanction extérieure des lois positives; et *moralistes,* ceux qui l'étudient ou la prêchent.

Il appelle *science du droit positif* ou *science du droit,* la science du magistrat, du professeur, interprétant le sens des lois positives; et il réserve à ces interprètes le nom de *jurisconsultes.*

Enfin qu'a-t-il fait du mot *jurisprudence,* si large sous la plume d'Ulpien?

[1] Du mot grec εθος, coutume.

Il l'a réduit à indiquer seulement une des subdivisions de la science du *droit positif*, savoir : la connaissance de l'habitude des tribunaux d'entendre et d'appliquer d'une certaine manière une loi positive susceptible de plusieurs interprétations. « Cette ac« ception, » disent MM. Aubry et Rau[1], « tire son « origine de la haute considération dont les déci« sions judiciaires ont toujours joui en France. »

382. Nous venons de voir comment se présentent, dans l'état actuel, les faits existants. — Nous connaissons les mots employés pour les désigner. — Venons à la question de la légitimité de ces faits, de l'exactitude de ces mots.

La société établit le *droit positif;* l'individu cherche la *morale*, et signale le *droit naturel*. L'humanité procède ainsi, avec une résolution inébranlable. Eh bien! les choses sont-elles ou non exactement établies de cette sorte? En d'autres termes, à qui appartient la mission de chercher la science du devoir? Est-ce à la société? est-ce à l'individu? est-ce à tous deux?

3e QUESTION. — *Unité des objets du devoir.*

383. Par quels caractères se distinguent la *direction collective et la direction individuelle* de la liberté?

383. Supposons que nous reconnaissions la légitimité de la prétention de la société et de la prétention de l'individu : un autre problème se présentera. Quel est l'objet de la recherche faite par la société? Quel est

[1] Sur Zachariæ. — Aj. Merlin, rep. (vo jurisprudence). — Lassaulx, I, 4.

l'objet de la recherche faite par l'individu? — Ces deux objets sont-ils différents? Ou se confondent-ils en un seul? S'il doit y avoir deux directions différentes, l'une sous le nom de *droit*, l'autre sous le nom de *morale*, et si la direction appelée *droit* doit se subdiviser en deux sous les noms de *droit positif* et de *droit naturel*, comment faut-il distinguer ces directions? — Sont-elles collatérales? Ou l'une d'elles est-elle supérieure? Et laquelle est supérieure? — Ces directions résultent-elles de principes fondamentaux différents? Se séparent-elles par des caractères divers essentiels? — Ou, au contraire, n'y a-t-il en réalité qu'une seule direction? En d'autres termes *le droit positif, le droit naturel, et la morale* (distingués tout au plus entre eux par quelques modalités accidentelles), constituent-ils seulement les solutions plus ou moins perfectionnées d'un problème unique?

4e QUESTION. — *Unité de la science du devoir.*

384. Science une : aspects de la science différents.

384. Si le *droit positif*, la *morale* et le *droit naturel* se confondent dans l'unité d'objet, ne faut-il pas en conclure l'unité de la science elle-même du devoir? N'est-il pas bon de revenir à la belle définition que les Romains en donnaient? Doit-on appeler exactement *aspects divers de cette science unique*, les *prétendues sciences diverses* qu'on essaie d'opposer l'une à l'autre?

5e QUESTION. — *Unité des moyens pour acquérir la science du devoir.*

385. L'unité de la science entraîne l'unité des moyens d'étude.

385. Puis, par une conséquence nécessaire, s'il n'y a qu'un seul problème à poursuivre, n'est-ce pas par *les mêmes moyens d'étude* qu'il faut observer et décrire les diverses parties de ce problème?

6e QUESTION. — *Choix des moyens pour acquérir la science du devoir.*

386. Méthode expérimentale : méthode rationnelle.

386. Quels sont *ces moyens d'étude?*

Faut-il s'en rapporter à la *méthode expérimentale?* Appréciant les causes par la vue de leurs effets, faut-il distinguer, par une observation attentive, les formules de droit et de morale qui ont rendu ici-bas les hommes heureux, et celles qui les ont rendus malheureux? Et déclarer ces formules justes ou injustes, selon qu'elles ont produit l'un ou l'autre résultat?

Faut-il, au contraire, accuser cette méthode de procéder par un cercle vicieux? Lui reprocher de mettre en principe la question qui est précisément à résoudre, celle de savoir si notre bonheur *ici-bas* constitue ou non notre destination tout entière? — Vaut-il mieux en conséquence, par la *méthode rationnelle,* chercher, dans l'étude philosophique complète de l'homme, *le but* qui lui est assigné, pour en conclure *le moyen d'arriver à ce but?*

Ou enfin y a-t-il une conciliation à faire? Suivant le conseil de Bacon [1], faut-il « marier, par un hymen lé-

[1] *De augm. scient.*, préface.

« gitime, la *méthode expérimentale* et la *méthode ra-*
« *tionnelle?* »

7e QUESTION. — *Détermination d'un premier principe de la science du devoir.*

387. Nécessité d'un premier principe de la science du devoir, pour règler *l'étendue* de l'assistance due par tout être à tout être.

387. Les méthodes trouvées, il faut les mettre à l'œuvre. Leur premier soin ne doit-il pas être de nous fournir un principe général de la science du devoir, pour éclairer le principe général du devoir?

La conscience nous a dit : *Assistance due par tout être à tout être.*

La science doit nous donner à choisir entre les divers systèmes sur *l'étendue* de cette assistance. — Cette assistance doit-elle se mesurer seulement d'après certains calculs de prudence? C'est-à-dire ne faut-il faire du bien à autrui, que pour éviter de mériter l'inimitié d'autrui? — Ou bien cette assistance est-elle réglée par une égalité proportionnelle de bons offices mutuels à rendre, soit dans l'intérêt des individus, soit dans l'intérêt de l'espèce tout entière considérée dans son avenir comme dans son présent? — Ou bien enfin faut-il admettre, comme loi suprême du devoir, une sainte émulation? Faut-il accepter pour devise de notre vie morale, au lieu du mot honteux *égoïsme*, au lieu du mot froidement rigoureux *égalité*, le mot généreux *dévouement*?

8e QUESTION. — *Grandes divisions de la science du devoir.*

388. Droit déterminateur et sanctionnateur : droit national et des gens : droit politique, de famille, privé, public, religieux.

388. Le second soin des méthodes doit être de

donner les grandes divisions de la science du devoir. Il faut mettre la partie des lois *qui pose les règles du bien et du mal*, en regard de la partie des lois *qui sanctionne ces règles;* comparer les principes qu'une nation applique *à ses membres* et ceux qu'elle applique *aux étrangers;* enfin indiquer les objets différents des rapports que créent *le droit politique, le droit de famille, le droit privé, le droit public* et *le droit religieux.*

9e QUESTION. — *Subdivisions des grandes divisions.*

389. Les subdivisions des grandes divisions doivent être étudiées dans les lois positives.

389. Après avoir distingué soigneusement les branches de la science, l'auteur d'une introduction philosophique doit-il avoir la prétention de rédiger, sur chacune de ces branches, une série de codes universels? Législateur des législateurs, va-t-il poursuivre, jusque dans les moindres détails, tout ce que la science du devoir doit ordonner ou défendre?

Sans aller aussi loin, sans vouloir tout deviner à l'avance, doit-il du moins présenter un cadre contenant les principes les plus généraux *du droit déterminateur* et *du droit sanctionnateur*, dans leur application *aux nationaux* et *aux étrangers*, sur les matières *du droit politique, du droit de famille, du droit privé, du droit public* et *du droit religieux?*— C'est ce qu'ont essayé beaucoup d'auteurs, en publiant ce qu'ils appellent *naturalia juris præcepta, jurisprudentia universalis, naturales juris veritates*, etc.[1].

[1] Voyez Warnkœnig, *Doctrina juris philosophica*, Ahrens, *Cours de droit naturel*, etc., etc.

Enfin faut-il prendre un troisième parti? Se borner à choisir les questions les plus curieuses? Et s'amuser à montrer la subtilité de son esprit, en discutant des difficultés ardues de casuistique?

Les trois tentatives que nous venons de signaler seraient à nos yeux trois fautes.

Essayer de deviner un code universel, c'est la prétention de l'extravagance, ou l'intuition du génie. Loin de nous l'audace de nous poser en prophète.

Se borner à quelques idées générales, c'est répéter de vagues lieux communs et faire un travail stérile. —Nous avons lu beaucoup d'ouvrages de droit naturel. Nous n'y avons jamais trouvé que des ébauches de codes imaginaires entrevus vaguement; ébauches dont tout code promulgué, rédigé sous les auspices de l'autorité publique, quelque imparfait qu'il soit, dépasse cent fois la valeur morale [1].

Enfin faire quelques études sur des cas douteux, c'est piquer la curiosité plutôt qu'instruire. C'est donner des consultations et non professer.

En conséquence, c'est dans les monuments existants de la législation que nous voulons chercher l'étude des subdivisions des branches du devoir, et le classement des détails de ces subdivisions.—Le Code Napoléon deviendra donc notre thème. C'est en en signalant les mérites et les imperfections que nous ferons

[1] Voyez notamment l'analyse faite par Formet du grand travail de Wolff, comparez avec ce travail le Code Napoléon.

« La droite raison de Domat a découvert au moins dix fois plus de lois naturelles que le génie de Montesquieu. »

(Ch. Comte, *Traité de législation*, liv. I, chap. v.)

apparaître nos théories sur *le droit naturel*, dans les publications qui suivront cette introduction. — Chacun des articles de ce Code nous fournira plus de distinctions et de sous-distinctions morales que tout l'art des casuistes n'en pourrait imaginer *à priori* dans le traité le plus médité sur *ce droit naturel*.

10e QUESTION. — *Méthodes d'enseignement des lois positives.*

390. Controverses sur les procédés à suivre pour étudier les lois positives.

390. Pour achever cette introduction, il ne nous restera plus qu'à faire connaître nos vues sur les meilleurs procédés à employer pour expliquer, dans nos publications ultérieures, les textes des ouvrages législatifs que nous aurons à commenter.

---

391. Renvoi à la quatrième partie.

391. Telles sont, lecteur, les principales questions de la *science du devoir* que nous aurons à mettre en ordre et à développer dans notre quatrième partie.

Cette partie comprendra notre tome second tout entier. La richesse et l'intérêt du sujet ne nous y feront pas défaut.

FIN DE LA TROISIÈME PARTIE.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES

DANS LE TOME Ier.

Pages.

DÉDICACE V

PRÉFACE VII

I. Objet de ce traité VII

II. Caractères particuliers de ce traité et de ceux qui le suivront VII

§ I. PENSÉE FONDAMENTALE.

III. Science du devoir, mutilée par les philosophes, par les législateurs, et par les jurisconsultes interprètes IX

IV. Identité des connaissances nécessaires aux philosophes, aux législateurs et aux jurisconsultes interprètes XI

V. Indivisibilité *du droit positif, du droit naturel et de la morale* ... XIV

VI. Nulle pratique sans théorie ; nulle théorie sans pratique XV

VII. Accomplissement de NOTRE PENSÉE FONDAMENTALE de deux manières : 1° par une introduction philosophique générale ; 2° par l'étude philosophique des dispositions du Code Napoléon, considérées dans leur état actuel, dans leurs origines, et dans leur perfectionnement possible XV

§ II. DIVISION PRINCIPALE.

VIII. Existence de plusieurs codes dans le Code Napoléon XVII

IX. Énumération de ces codes XVIII

§ III. CLASSEMENT DES DÉTAILS.

X. Classement des détails dans un ordre qui procède constamment, s'il se peut, du connu à l'inconnu XIX

Pages.
XI. Rejet de l'ordre exégétique..... XIX
XII. Objections contre la possibilité du classement rationnel des notions contenues dans un code..... XX
XIII. Possibilité de ce classement rationnel..... XX

§ IV. FORME DE L'EXÉCUTION.

XIV. Union de la forme scientifique et de la forme littéraire..... XXI

§ V. DIFFICULTÉ DE CET OUVRAGE.

XV. Difficulté de la conception d'un code..... XXIII
XVI. Difficulté de son explication..... XXIV

1. Division générale de cet ouvrage..... 1

PARTIE PRÉLIMINAIRE : PROLÉGOMÈNES..... 3
2. Division de cette partie préliminaire..... 3
LIVRE I. — BUT GÉNÉRAL ET SPÉCIAL DE CET OUVRAGE..... 4
3. Nécessité d'une introduction à l'étude des lois positives, et notamment à l'étude du Code Napoléon..... 4
4. Difficulté d'une introduction philosophique à l'étude des lois positives..... 5
5. Insuffisance de la science actuelle du devoir ; nécessité de travaux plus sérieux sur cette science..... 5
6. Nécessité de réviser, au fond, les théories généralement adoptées sur le devoir..... 7
7. Nécessité de définir d'une manière précise les termes de la science du devoir ; d'éclaircir le sens des mots *morale*, *droit positif*, *droit naturel*, *etc*..... 8
LIVRE II. — EXPLICATION DE L'INTITULÉ DE CET OUVRAGE..... 11
8. Rejet des intitulés ordinairement employés, *Philosophie du droit* et autres semblables..... 11
9. Première critique contre ces intitulés ; emploi du mot *droit*..... 11
10. Obscurité du mot *droit*, employé dans cinq sens différents..... 12
11. Insuffisance du mot *droit*, pris dans le sens le plus usité..... 13
12. Mot *devoir*, préférable au mot *droit*..... 14
13. Deuxième critique contre les intitulés ordinairement employés ; vices des expressions *Encyclopédie*, *Méthodologie*, *Philosophie du droit ou du devoir*, *Introduction à l'étude du droit ou du devoir*..... 15

Pages.

14. Exactitude d'un intitulé consistant dans cette périphrase : *Direction de la liberté par l'intelligence*..... 15
15. Abrégé de cette périphrase dans le mot *devoir*..... 17
16. Explication des mots *conscience* et *science du devoir*, placés dans notre intitulé..... 17
17. Rejet des systèmes qui absorbent toute science morale dans la conscience..... 18
18. Rejet des systèmes qui placent la science entière hors de la conscience..... 19
19. Adoption du système qui admet, en les distinguant, la conscience et la science du devoir..... 20

LIVRE III. — PLAN DE CET OUVRAGE..... 22

20. Point de départ de tout traité scientifique; énonciation d'un fait; observation dirigée sur ce fait..... 22
21. Rapports d'un fait, quel qu'il soit, avec tous les autres faits.... 23
22. Observation, premier moyen de connaissance..... 23
23. Autres moyens de connaissance, révélés à l'occasion de l'observation..... 24
24. L'observation procède en analysant les faits accomplis..... 24
25. Application, à cet ouvrage, de la méthode indiquée dans les numéros précédents..... 25
26. Fait pris au hasard : *Vous ouvrez ce livre, et je l'ai écrit*..... 25
27. Idée du devoir, présente à l'occasion de ce fait..... 25
28. Foi au devoir; questions préalables à cette foi, posées par le scepticisme, l'athéisme, le panthéisme, le fatalisme, et par les systèmes qui confondent le devoir avec un ordre arbitraire..... 26
29. Étude du devoir par *la conscience*..... 27
30. Étude du devoir par *la science*..... 28
31. Sens particulier que nous donnons au mot *science*..... 28
32. Indication de l'objet des quatre parties suivantes..... 30

PREMIÈRE PARTIE : IDÉE DU DEVOIR..... 31

33. Division de cette première partie..... 31

LIVRE I. PREMIER APERÇU DE L'IDÉE DU DEVOIR..... 32

34. Idées apparaissant à l'occasion de ce fait : *Vous ouvrez ce volume*..... 32
35. Première idée : idée de l'existence de vous-même, des autres êtres finis, de Dieu, et des rapports entre ces existences..... 33
36. Deuxième idée résultant du même fait : idée d'un sujet existant, successivement modifié..... 33
37. Troisième idée : idée des divers aspects ou éléments de l'être : sensibilité, intelligence, volonté libre..... 35

Pages.
38. Sensibilité..... 35
39. Intelligence..... 35
40. Volonté libre..... 37
41. Action et réaction réciproques de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté libre..... 37
42. Influence de toute action ou abstention d'un être, d'abord sur lui-même, puis sur les êtres finis, et sur l'Être infini..... 38
43. En présence de cette influence, apparition de l'idée d'une direction de la volonté libre..... 40
44. La volonté libre ne peut être dirigée par la volonté même..... 41
45. La volonté libre ne peut être dirigée par la sensibilité..... 41
46. La volonté libre ne peut être dirigée que par l'intelligence..... 43
47. Idée du devoir. Idée de la direction de la volonté libre, par l'intelligence, vers le but assigné par Dieu..... 43

LIVRE II. SOURCE ET CARACTÈRE DE L'IDÉE DU DEVOIR..... 44

48. Division de ce livre..... 44
Titre I. *Distinction des idées en nécessaires et contingentes*..... 45
49. Division des idées en *nécessaires* et *contingentes*..... 45
50. Création des idées : activité de l'esprit..... 46
51. Y a-t-il deux modes d'acquisition des idées? L'observation et les formes de l'intelligence?..... 47
52. Idées *contingentes*, acquises par l'observation..... 47
53. Idées *nécessaires*, fournies par les formes de l'intelligence..... 47
54. Exemples d'idées nées des formes de l'intelligence..... 49
55. Impossibilité de rattacher ces idées à la sensation..... 50
56. Apparition des idées nécessaires à l'occasion de la sensation..... 51
57. Apparition des idées nécessaires à l'occasion de toute sensation.. 51
58. Union intime de l'observation et de ces idées..... 51
59. Renvoi de la nomenclature de ces idées aux ouvrages de philosophie..... 51
60. Sens du mot *idées premières*, synonyme du mot *idées nécessaires*. 52
61. Conclusion. Existence de deux modes d'acquisition des idées : l'observation et les formes de l'intelligence..... 52
Titre II. *Classement de l'idée du devoir parmi les idées nécessaires*... 53
62. L'idée du devoir est-elle une idée nécessaire?..... 53
63. Idée de *cause*, idée nécessaire..... 53
64. Subdivisions de l'idée de cause: *cause efficiente*, poussant un être non libre; *cause impulsive* ou *finale*, invitant un être libre.... 53
65. *Cause intermédiaire* ou *moyen*. — L'idée du devoir est l'idée du moyen existant, pour un être libre, de se diriger conformément à la cause impulsive qui l'invite. — Idée du devoir, idée nécessaire..... 54
66. L'idée du devoir apparaît à l'occasion de toute sensation, dans les formes de l'intelligence..... 54

Pages.
ÉPILOGUE DE LA PREMIÈRE PARTIE..... 56
67. Question de la foi à la réalité du devoir. — Transition à la deuxième partie..... 56

DEUXIÈME PARTIE : FOI AU DEVOIR..... 59
68. Systèmes destructifs de la foi au devoir..... 59
69. Division de la deuxième partie..... 60

LIVRE I. PREMIER DEGRÉ DE LA FOI AU DEVOIR : FOI A L'INTELLIGENCE HUMAINE. — REJET DU SCEPTICISME 61
70. Division de ce livre..... 61
Titre I. *Foi à l'intelligence, aspiration de l'âme humaine*..... 62
71. *Connaissance* ou *science*..... 62
72. *Lois*..... 62
73. Noms des diverses séries de *lois*..... 63
74. *Lois* dans le sens spécial du mot, c'est-à-dire *lois du devoir*..... 64
75. Recherche de *la science*, c'est-à-dire recherche *des lois*. Charme de cette recherche..... 64
76. *Hypothèse*, premier essai de la science..... 64
77. Désir de *la certitude*..... 64
78. Difficulté de la recherche de la certitude..... 65
79. Scepticisme..... 66
80. Division du scepticisme en *définitif* et *provisoire*..... 66
Titre II, *Foi à l'intelligence, écartée par le scepticisme définitif*..... 67
81. Doute employé comme moyen. Doute cartésien..... 67
82. Doute présenté comme résultat : scepticisme..... 68
83. Impossibilité du scepticisme total. Le sceptique ne peut douter de son existence..... 69
84. Possibilité du doute sur tout le reste.—Premier argument du scepticisme, tiré de l'imperfection et de la variabilité de nos connaissances..... 70
85. Deuxième argument du scepticisme, tiré de la subjectivité de nos organes..... 70
86. Négation du monde extérieur et de Dieu par le scepticisme..... 71
87. Négation du devoir par le scepticisme : οὐδεν μάλλον : Nulle action n'est meilleure qu'une autre..... 72
Titre III. *Foi à l'intelligence, ébranlée par le scepticisme provisoire*.. 73
88. Explication du mot *scepticisme provisoire*..... 73
89. Distinction des choses *sensibles* et des choses *supersensibles*..... 73
90. Étude des choses *sensibles*, permise à l'observation..... 74
91. Étude des choses *supersensibles*. — Distinction des *rationalistes* et des *supernaturalistes*..... 74
92. Système des *supernaturalistes* : *scepticisme provisoire*..... 74

Pages

Titre IV. *Rejet du scepticisme définitif*..... 75
93. Réfutation instinctive du scepticisme par la volonté d'agir..... 75
94. Réfutation instinctive du scepticisme par l'action..... 76
95. Réfutation raisonnée du scepticisme par trois moyens..... 77
96. Premier moyen de réfutation du scepticisme.—Démonstration de son inconséquence..... 77
97. Deuxième moyen de réfutation du scepticisme. — Objections du scepticisme rétorquées..... 77
98. Troisième moyen de réfutation du scepticisme. — Analyse de la raison..... 79
99. Histoire de l'analyse de la raison..... 82
100. Nécessité, pour les hommes de pratique, de rejeter le scepticisme..... 85

Titre V. *Rejet du scepticisme provisoire*..... 86
101. Impossibilité d'une application générale de la distinction des *rationalistes* et des *supernaturalistes*..... 86
102. Spécialité de cette distinction. — Restriction nécessaire de l'application du *scepticisme provisoire*..... 87
103. Réfutation des exagérations du *scepticisme provisoire*..... 88
104. Accord de la raison et de la révélation positive..... 90
105. Sur l'emploi de la raison, renvoi aux ouvrages de logique..... 91
Observation commune aux trois livres suivants..... 93
106. Causes de l'athéisme, du panthéisme, du fatalisme..... 93

LIVRE II. SECOND DEGRÉ DE LA FOI AU DEVOIR : FOI A L'EXISTENCE DE DIEU. — REJET DE L'ATHÉISME..... 94
107. Controverses sur l'existence de l'athéisme..... 94
108. Preuve de l'existence de Dieu par l'idée nécessaire de cause... 95
109. Preuve de l'existence de Dieu par toutes les idées nécessaires de la raison..... 95
110. Notamment par l'idée de substance de l'être..... 96
111. Preuve de l'existence de Dieu cherchée dans un sens supérieur à la raison..... 97
112. Recherche des attributs de Dieu par deux moyens..... 99
113. Premier moyen : en procédant par la négation des caractères de l'être fini. — Deuxième moyen : en procédant par la réunion de tous les caractères de l'être fini idéalisés..... 100
114. Croyance à l'existence de Dieu, postulat nécessaire de la foi au devoir..... 101

LIVRE III. TROISIÈME DEGRÉ DE LA FOI AU DEVOIR : FOI A L'EXISTENCE DE L'HOMME, C'EST-A-DIRE A LA DISTINCTION DU MOI, DU MONDE EXTÉRIEUR ET DE DIEU. — REJET DU PANTHÉISME..... 104
115. Une certaine indépendance, caractère essentiel qui sépare un être d'un autre..... 104

Pages.

116. L'homme est-il distinct de Dieu par une certaine indépendance? Affirmative généralement admise..... 105
117. Négative proposée par le panthéisme; arguments tirés de l'immensité de Dieu, et de l'impossibilité d'attribuer à Dieu la création du mal..... 106
118. Subdivisions du panthéisme..... 106
119. Tout panthéisme détruit la foi au devoir..... 107
120. Réfutation du panthéisme. — Réponse à l'argument tiré de l'*immensité de Dieu*..... 108
121. Réfutation du panthéisme. — Réponse à l'argument tiré de l'impossibilité d'attribuer à Dieu la création du mal..... 109

LIVRE IV. — QUATRIÈME DEGRÉ DE LA FOI AU DEVOIR : FOI A LA LIBERTÉ. — REJET DU FATALISME..... 111

122. Objet de ce livre. — Faut-il admettre la distinction des actes libres, et des actes non libres de l'homme?..... 111
123. Division de ce livre..... 112

Titre I. — *Sens du mot liberté*..... 112
124. La liberté n'est pas un attribut de la sensibilité..... 112
125. La liberté n'est pas un attribut de l'intelligence..... 113
126. La liberté (ou *liberté métaphysique*) est un attribut de la volonté. — Inexactitude des mots *liberté physique*, *morale*, *civile* et *politique*, qui expriment des attributs de l'action..... 113
127. Liberté *physique*..... 113
128. Liberté *morale*..... 114
129. Liberté *civile* et *politique*..... 114
130. Mot *liberté* pris dans son vrai sens; *liberté métaphysique*, faculté de vouloir ou de ne pas vouloir..... 117
131. Question de l'existence de la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir, c'est-à-dire de l'existence de la liberté..... 118

Titre II. — *Fatalisme, ou négation de la liberté*..... 119
132. Fatalisme : négation de la liberté. Croyance à la soumission complète de l'homme à une puissance supérieure..... 119
133. Diverses opinions sur la nature de cette puissance..... 120
134. Arguments communs à toutes les subdivisions du fatalisme, tirés de l'influence des motifs de détermination..... 120
135. Arguments particuliers du fatalisme qui croit à un Dieu bienfaisant : liberté présentée comme inconciliable avec la toute-puissance et la prescience..... 121
136. Foi à l'existence du devoir, détruite par le fatalisme..... 121
137. Devise du fatalisme : *Nulle action n'est pire qu'une autre*..... 121
138. Conséquence : agir au hasard, ou ne pas agir..... 122

Titre III. — *Réfutation du fatalisme*..... 123
139. Preuve de la liberté par le sens intime..... 123

Pages.
140. Par le contentement ou le remords de la conscience..... 123
141. Par l'autorité générale, adoptant, dans toutes les langues, des mots qui supposent la liberté..... 124
142. Par l'autorité générale, fondant les lois humaines et divines sur la croyance à la liberté..... 124
143. Par le sentiment religieux..... 125
144. Réfutation de l'argument tiré, par le fatalisme, de l'influence nécessaire des motifs de détermination..... 125
145. Réfutation de l'argument tiré, par le fatalisme, de la toute-puissance de Dieu..... 126
146. Réfutation de l'argument tiré, par le fatalisme, de la prescience de Dieu..... 126
147. Liberté, essence même de l'être humain..... 127
148. *Liberté, devoir* : mots corrélatifs..... 127

Titre IV. — *Limites de la liberté*..... 129
149. Déisme ou rationalisme exclusif : supprime la providence de Dieu. 129
150. Mysticisme du sentiment : anéantit la liberté..... 129
151. Nécessité d'une conciliation entre la providence de Dieu et l'existence de la liberté..... 131
152. Conciliation entrevue dans l'avenir par le progrès des sciences. 132
153. Conciliation dans le présent. — Besoin de la prière..... 133
154. Religion : partie de la philosophie qui unit la liberté et la grâce. 133
155. Difficultés de la conciliation de la liberté et de la grâce..... 134

LIVRE V. — CINQUIÈME DEGRÉ DE LA FOI AU DEVOIR : FOI A L'EXISTENCE SPÉCIALE DU DEVOIR. — REJET DES SYSTÈMES QUI CONFONDENT LE DEVOIR AVEC L'ORDRE ARBITRAIRE IMPOSÉ PAR LA FORCE, CRÉÉ PAR LA CONVENTION, OU TRACÉ PAR L'AUTORITÉ..... 137
156. Objet de ce livre. — Rejet de trois systèmes qui refusent une existence spéciale au devoir..... 137
157. Premier système. Devoir confondu avec l'ordre arbitraire imposé par la force..... 138
158. Allégation de la nécessité de la force, pour détruire un prétendu état naturel d'hostilité entre les hommes..... 139
159. Réfutation de ce premier système. — Cercle vicieux dans lequel il tourne..... 140
160. Deuxième système. Devoir confondu avec l'ordre arbitraire créé par la convention..... 142
161. Subdivisions de ce deuxième système..... 142
162. Réfutation de ce deuxième système. — Cercle vicieux dans lequel il tourne..... 143
163. Troisième système. Devoir confondu avec l'ordre arbitraire tracé par l'autorité. — Se confond avec les précédents, si l'on suppose l'autorité humaine..... 145

Pages.

164. Se distingue des précédents, si l'on suppose l'autorité divine. — Devoir présenté comme la volonté arbitraire de Dieu..... 145
165. Réfutation de ce troisième système. — Il blesse l'idée des perfections de Dieu..... 146
166. La souveraineté est la réunion de la puissance, de la sagesse et de la bonté..... 147
167. Devoir : loi qui résulte de tous les caractères de la souveraineté de Dieu..... 147
168. Conséquences du rejet des trois systèmes précédents : affirmation de l'existence spéciale du devoir..... 148
169. Sentiment général de l'humanité dans ce sens..... 149
170. Actes de l'humanité, conformes à ce sentiment..... 149
171. Langage de l'humanité, conforme à ce sentiment..... 150

ÉPILOGUE DE LA DEUXIÈME PARTIE..... 152

I

172. Foi au devoir. — Apparaît dans tous les systèmes philosophiques autres que les systèmes rejetés dans les cinq livres précédents. 152

II

173. Indication de l'objet des deux parties suivantes..... 155

TROISIÈME PARTIE : CONSCIENCE DU DEVOIR..... 157

174. CONSCIENCE DU DEVOIR : ensemble des notions données par le sens intime sur le devoir. — Mission du sens intime, à cet égard, reconnue par l'Église.— Identité de la *révélation naturelle* et de la *révélation positive*..... 157
175. Distinction des enseignements *absolus* et des enseignements *relatifs* donnés par la conscience..... 158
176. Division de cette troisième partie..... 158

LIVRE I. — CONSCIENCE DU DEVOIR. — RÉVÉLATION ABSOLUE DES CARACTÈRES DU DEVOIR..... 160

177. Division de ce livre..... 160

Titre I. — *Souveraineté du devoir*..... 160

178. La *souveraineté du devoir* diffère de l'*empire de la force*, du *commandement de l'autorité*, de l'*influence du conseil* et du *respect de la convention*..... 160

Titre II. *Diversité et indivisibilité des aspects du devoir*..... 162

179. Existence de trois classes de devoirs : envers Dieu, envers les autres êtres finis, envers nous-mêmes..... 162
180. Indivisibilité de ces trois classes de devoirs..... 167
181. Devoirs envers nous-mêmes, contenus dans les devoirs envers autrui..... 167

Pages.

182. Devoirs envers autrui, contenus dans les devoirs envers nous-mêmes 167
183. Devoirs envers Dieu, contenus dans les devoirs envers autrui et envers nous-mêmes, et *vice versa* 169

Titre III. *Universalité de l'application du devoir* 171
184. Division de ce titre 171

I. Il n'y a point d'actions libres indifférentes 171
185. Une action libre ne peut être indifférente 171
186. Une action libre peut paraître indifférente 172
187. Point de lois facultatives 173

II. Le droit ne se distingue pas du devoir 174
188. Emploi consacré du mot *droit* 174
189. Inutilité du mot *droit* 175
190. Identité des mots *droit* et *devoir* 178
191. Le *droit* n'existe qu'en tant qu'il est un *devoir* 179
192. Ancienneté de cette théorie 182
193. Véritable nom du *droit : devoir actif* 182
194. Importance pratique de cette définition du *droit* 183

Livre II. Conscience du devoir : révélation absolue du premier principe du devoir 186

195. Existence d'un premier principe du devoir 186
196. Double forme de ce principe : principe de détermination ; principe de sanction 187
197. Division de ce livre 187

Titre I. *Premier principe de détermination du devoir : assistance due par tout être à tout être* 187
198. Devoir quelque chose à quelqu'un, c'est lui devoir du bien. Premier principe du devoir : assistance due par tout être a tout être 187

I. *Combinaison de l'idée de l'être considéré isolément, avec l'idée du but de cet être, c'est-à-dire de sa conservation, de son perfectionnement, de son bonheur* 188
199. Tendance de tout être à sa conservation et à son perfectionnement, c'est-à-dire à son bonheur 188

II. *Combinaison de l'idée de l'être et de son but, avec l'idée de la pluralité des êtres* 192
200. Pluralité des êtres, tendant à leur conservation et à leur perfectionnement, c'est-à-dire à leur bonheur 192

III. *Moyen pour tous les êtres d'arriver à leur but : concours réciproque de chacun d'eux cherchant son but, avec les autres cherchant leur but* 193

Pages.

201. Respect réciproque de chaque être cherchant son but, pour les autres cherchant leur but..... 193
202. Distinction de deux espèces d'assistance de tout être envers tout être : *services négatifs* ou *d'abstention*; *services positifs* ou *d'action*..... 194
203. Distinction correspondante des préjudices causés : *préjudices négatifs, préjudices positifs*..... 194
204. Distinction correspondante des devoirs : *devoirs négatifs* ou de *respect*; *devoirs positifs* ou *d'amour*..... 194
205. Nécessité de remplir ces deux sortes de devoirs..... 195
206. Égalité de ces deux sortes de devoirs..... 197
207. Révélation absolue du premier principe du devoir à tous les hommes..... 197
208. Science du devoir : science des déductions du premier principe. Renvoi..... 198

Titre II. — *Premier principe de sanction du devoir, identique au principe fondamental de détermination du devoir*..... 199

209. Idée de *sanction* ; c'est-à-dire perspective d'une condition heureuse pour celui qui suit le devoir, et d'une condition malheureuse pour celui qui ne le suit pas..... 199
210. Division de la *sanction* en *intérieure* et *extérieure*..... 200
211. *Sanction intérieure*..... 200
212. *Sanction extérieure*..... 202
213. Identité du premier principe de sanction et du premier principe de détermination du devoir..... 203
214. Démonstration de cette identité en ce qui touche *la sanction intérieure*..... 203
215. Démonstration de cette identité en ce qui touche *la sanction extérieure*, qui procède par des récompenses..... 204
216. Démonstration de cette identité en ce qui touche *la sanction extérieure* qui procède par des punitions..... 204
217. Différence de *la vengeance* et de *la punition*..... 204
218. Différence de l'*instinct de la défense* et *de la punition*..... 205
219. Tendance des peuples dans l'enfance à confondre *la punition* avec *la vengeance* ou *avec l'instinct de la défense*..... 207
220. Caractère rationnel de la punition..... 208
221. But de la punition : amélioration du coupable..... 209
222. Justice de la punition : moyen de réparation..... 210
223. Punition : *devoir* et *droit* du coupable..... 213
224. Punition : application du premier principe du devoir, *assistance due par tout être à tout être*..... 213

Titre III. — *Accord de la conscience et de la foi révélée sur le premier principe du devoir*..... 214

225. Nécessité d'une révélation *naturelle* du premier principe du

Pages.
devoir. 214
226. Confirmation de la révélation *naturelle* par la révélation *positive*. 216
227. Explication du principe formulé par la révélation *positive*. 217

LIVRE III.—CONSCIENCE DU DEVOIR : SENTIMENT RELATIF DE L'AMOUR DU DEVOIR. 222

228. Insuffisance du mobile rationnel, pour inviter à l'application du devoir. 222
229. Nécessité d'un mobile passionnel, savoir : de la *justice* ou *amour du devoir*. 223
230. Division de ce livre. 223

Titre I. — *Justice et injustice*. 224
I. *Justice*. 224
231. Définition de la justice. 224
232. Analyse des éléments de la justice: *amour de Dieu; amour d'autrui; défiance de l'amour de soi*. 225
233. Premier élément de la justice : *amour de Dieu*, ou *piété*. 226
234. Deuxième élément de la justice : *amour d'autrui*, ou *charité*. Diverses subdivisions de la charité. 227
235. Troisième élément de la justice; cet élément ne consiste pas dans l'*amour de soi*. 230
236. Troisième élément de la justice : *défiance de l'amour de soi*. . . . 232
237. L'*amour de soi* ne pourrait être le troisième élément de la justice qu'à la condition de se reporter sur notre être considéré dans une autre vie. 232

II. *Injustice*. 233
238. Injustice : disproportion d'un des éléments de la justice. 233
239. Injustice : exagération, le plus souvent, de l'amour de soi; égoïsme. 234
240. Inexistence de l'égoïsme complet. 234

Titre II. *Intérêt bien entendu, intérêt mal entendu*. 235
I. *Intérêt bien entendu*. 235
241. Sens du mot *intérêt bien entendu*. 235
242. Identité des résultats produits par *la justice* et par *l'intérêt bien entendu*, dans les systèmes de philosophie matérialiste. 237
243. Identité de ces résultats, dans les systèmes de philosophie spiritualiste. 238
244. Danger, toutefois, d'adopter pour mobile l'*intérêt bien entendu* 239

II. *Intérêt mal entendu*. 241
245. Identité des résultats produits par l'*injustice* et par l'*intérêt mal entendu*, au point de vue des systèmes de philosophie spiritualiste. 241
246. Identité de ces résultats, même au point de vue des systèmes de philosophie matérialiste. 241

Pages.
Titre III. *Relativité des sentiments de justice et d'injustice*..... 242
247. Sensibilité différente dans les divers individus. — Justice différente, suivant les divers degrés de la sensibilité..... 242
248. Conscience de la relativité du sentiment de justice..... 243
249. La conscience de cette relativité devient un des éléments de la conscience du devoir..... 243
250. Relativité de cet élément de la conscience du devoir..... 243

LIVRE IV. CONSCIENCE DU DEVOIR : RÉVÉLATION RELATIVE DU MÉRITE OU DU DÉMÉRITE DE NOS ACTIONS..... 244

251. Rappel de la distinction des lois physiques et des lois morales. Imputation : attribution, à un agent libre et intelligent, d'un fait conforme ou non aux lois morales..... 244
252. Mérite et démérite..... 245
253. Mesure du mérite ou du démérite dans la conscience..... 245
254. Division de ce livre..... 246
Titre I. *Imputabilité*..... 246
255. Division de ce titre..... 246
256. L'objet de l'imputabilité n'est pas le plaisir produit par l'acte bon, et la peine produite par l'acte mauvais : l'objet de l'imputabilité n'est pas l'apparition de la pensée de faire l'acte bon ou mauvais..... 247
257. Objet de l'imputabilité : obéissance ou désobéissance à la loi du devoir..... 247
258. Obéissance : effort honnête et sérieux de bien faire; absence de fraude et de négligence. — Désobéissance : effort malhonnête de mal faire (ou fraude) : effort honnête, mais non sérieux, de bien faire (ou négligence)..... 248
259. L'obéissance et la désobéissance sont indépendantes du résultat. Imputabilité de la tentative..... 248
260. Imputabilité du projet de faire un acte..... 250
261. Imputabilité pour celui qui exécute l'acte, ou le fait exécuter, ou aide à l'exécuter..... 251
262. Imputabilité pour celui qui n'empêche pas le mal qu'il peut empêcher, ou qui ne fait pas le bien qu'il pourrait faire..... 251
263. L'imputabilité suppose l'intelligence et la liberté de l'agent..... 252
264. Défaut de discernement : empêche l'imputabilité..... 252
265. Contrainte physique : empêche l'imputabilité..... 252
266. Erreur de fait invincible : empêche l'imputabilité..... 253
267. Sens des mots *cas fortuit*, *force majeure*..... 253
268. Renvoi de cette question : *Ce qui est bien ou mal quand on le fait librement, est-il bien ou mal quand on le fait sous l'empire de la contrainte morale?* — Renvoi de cette question : *L'erreur de droit détruit-elle l'imputabilité?*..... 254

Pages

Titre II. *Mérite et démérite*..... 255

269. Degré du mérite et du démérite..... 255
270. Mesure du mérite et du démérite d'après la nature du fait..... 255
271. Mesure du mérite et du démérite d'après la multiplicité des faits. 256
272. Mesure du mérite et du démérite d'après la sensibilité de l'agent..... 256
273. Mesure du mérite et du démérite d'après l'éducation de l'agent.. 257
274. Faut-il ajouter une cinquième mesure du mérite et du démérite, d'après le mobile de l'action?..... 257

Titre III. *Conscience du mérite ou du démérite de nos actions*..... 261

275. La société n'a pas la mesure exacte du mérite et du démérite... 261
276. Mesure du mérite et du démérite dans la conscience..... 262
277. Relativité de la mesure du mérite et du démérite dans la conscience..... 263

LIVRE V. CONSCIENCE DU DEVOIR : CONNAISSANCE RELATIVE DES OBJETS DU DEVOIR..... 264

278. Récapitulation des faits de sens intime analysés par nous sous le nom de *conscience du devoir*..... 264
279. Faut-il en outre voir, dans la conscience, la connaissance absolue des objets du devoir dans tous leurs détails?..... 265
280. Trois systèmes sur ce point : 1er système : connaissance absolue des objets du devoir par la conscience. — 2e système : connaissance tantôt absolue, tantôt relative, des objets du devoir par la conscience. — 3e système : connaissance relative seulement des objets du devoir par la conscience..... 265
281. Division de ce livre..... 266

Titre I. — *Premier système. — Conscience : détermination absolue des objets du devoir*..... 266

282. Division de ce titre..... 266

Chapitre I. — *Première subdivision du premier système. — Détermination absolue des objets du devoir dans la conscience individuelle seule*..... 267

I. *Exposition*..... 267

283. Le système qui place la connaissance absolue des objets du devoir dans la *conscience individuelle*, peut considérer *la conscience* dans trois états différents, savoir : 1° *la conscience inspirée spontanément*; 2° *la conscience inspirée après réflexion*; 3° *la conscience inspirée par la charité*..... 268
284. 1° Connaissance absolue des objets du devoir dans la *conscience inspirée spontanément*. Opinion commune en ce sens..... 268

Pages.
285. Même opinion adoptée par certains philosophes..... 270
286. Moyens de preuve invoqués à l'appui de cette opinion : autorité générale, sens intime, raisonnement..... 270
287. Grave conséquence de cette opinion : impossibilité de l'existence de l'*erreur morale* et de l'*ignorance morale*..... 272
288. 2° Modification de l'opinion commune : connaissance absolue de tous les objets du devoir dans la *conscience inspirée après réflexion*..... 272
289. 3° Autre modification de l'opinion commune : connaissance absolue de tous les objets du devoir dans la *conscience éclairée par la charité*..... 273

II. *Réfutation*..... 274

290. Regret de l'auteur de repousser le système qui voit la connaissance absolue des objets du devoir dans la conscience individuelle..... 275
291. Division de la discussion de ce système..... 276
292. Examen, 1° et 2° des opinions qui placent la connaissance absolue de tous les objets du devoir dans *la conscience inspirée spontanément* ou dans *la conscience inspirée après réflexion*. — Première objection, toute de sentiment, contre ces deux opinions : leur base est dans un désolant pessimisme..... 276
293. Pessimisme complet de l'opinion qui admet la connaissance absolue de tous les objets du devoir par *la conscience inspirée spontanément*. — Attribution de tout mal commis à la mauvaise volonté de l'agent. — Négation de la possibilité de l'*erreur morale*..... 277
294. Pessimisme moins complet de l'opinion qui admet la connaissance absolue de tous les objets du devoir par *la conscience inspirée après réflexion*. — Attribution de tout mal commis à la mauvaise volonté ou à l'étourderie de l'agent. — Négation de la possibilité de l'*erreur morale*..... 278
295. Réclamation de la charité contre ces deux pessimismes..... 278
296. Épreuve proposée au lecteur pour apprécier la négation de la possibilité de l'*erreur morale*..... 279
297. Rejet des opinions qui placent la connaissance absolue de tous les objets du devoir dans *la conscience inspirée spontanément*, ou dans *la conscience inspirée après réflexion*. — Réfutation de ces deux opinions par l'autorité générale, le sens intime et le raisonnement..... 283
298. Réfutation par l'autorité générale, qui admet, chez tous les peuples, un pouvoir législatif..... 284
299. Réfutation par le sens intime..... 287
300. Réfutation par le raisonnement..... 296
301. Examen 3° de l'opinion qui place la connaissance absolue de tous

Pages.

les objets du devoir dans la conscience *inspirée par la charité.* — Réfutation de ce système par la distinction de *la charité générale éclairée* et de *la charité individuelle instinctive*..... 297

302. *Charité générale éclairée.* — S'identifie avec la science. — Renvoi à notre second volume..... 297

303. *Charité instinctive individuelle.* — Préparation seulement à la science..... 297

304 Danger de confondre la science avec un sentiment aveugle, inintelligent, variable..... 298

305. Nécessité de concilier des sentiments multiples. — Cette conciliation ne peut être du domaine du sentiment lui-même..... 299

306. Conciliation de sentiments multiples: travail de l'intelligence... 300

Chapitre II. — *Deuxième subdivision du premier système. — Détermination absolue des objets du devoir dans la conscience individuelle contrôlée par la conscience d'autrui*..... 300

I. *Exposition*..... 300

307. Système d'Adam Smith, ou *de la sympathie.* — Contrôle de la conscience individuelle par la conscience désintéressée d'autrui..... 300

308. Véritable sens de ce système. — Emploi qu'on en peut faire.... 301

309. Système de la sympathie, complément du système de l'infaillibilité absolue de la conscience..... 302

II. *Réfutation*..... 302

310. Inconvénients pratiques du système d'Adam Smith. — Difficulté de trouver une conscience dégagée d'intérêt..... 302

311. Faiblesse du système d'Adam Smith. — Il tourne dans un cercle vicieux..... 303

312. Embarras que laisse le système d'Adam Smith. — Contradiction de l'antipathie des uns avec la sympathie des autres..... 303

Chapitre III. — *Troisième subdivision du premier système. — Détermination absolue des objets du devoir dans la conscience du législateur*..... 304

I. *Exposition*..... 304

313. Foi au droit divin, à la mission surnaturelle du législateur ... 304

II. *Réfutation*..... 305

314. L'observation dément la supposition de la mission surnaturelle du législateur..... 305

315. Toute législation humaine reste soumise au libre examen..... 306

Chapitre IV. — *Quatrième subdivision du premier système. — Détermination absolue des objets du devoir dans la conscience uni-*

Pages.

verselle, ou autorité générale 306

I. *Exposition* 306

316. Prédominance alléguée de la raison de tous sur la raison de chacun 306

317. Modestie de ce système; absence d'efforts dans ceux qui l'adoptent 307

318. École historique de jurisprudence, issue de ce système 307

319. École historique, ennemie de toute codification 308

II. *Réfutation* 309

320. Insuffisance de l'autorité générale 309

321. Difficulté pratique de la reconnaître. — Unanimité non exigée pour la constituer 309

322. Majorité, élément suffisant de l'autorité générale. — Quelle majorité? Majorité des suffrages? ou majorité des suffrages éclairés? cercle vicieux 310

323. L'appel à l'autorité générale est l'appel de la raison à la raison.. 310

324. Le nombre des suffrages n'est pas un critérium de certitude.... 311

325. Démenti donné à l'autorité générale par une autorité générale subséquente 311

326. Valeur de l'autorité générale : enseignement historique 312

Chapitre v. — *Cinquième subdivision du premier système. — Détermination absolue des objets du devoir par la conscience universelle primitive, attestée par la tradition* 314

I. *Exposition* 314

327. Tradition : autorité générale dans sa première inspiration 314

II. *Réfutation* 314

328. Les inspirations primitives de l'autorité générale peuvent être trompeuses 314

329. Elles peuvent être plus trompeuses que les inspirations ultérieures 315

Titre II. — *Deuxième système. — Conscience : détermination, tantôt absolue, tantôt relative des objets du devoir* 316

I. *Exposition de ce deuxième système* 316

330. Distinction des enseignements *absolus* et des enseignements *relatifs* de la conscience 316

331. *Conscience* et *science* ont toutes deux quelque chose à faire.... 317

332. *Vérités morales fondamentales* données d'une manière absolue par la conscience. — *Conséquences de détail* tirées par la science 318

Pages.

II. *Réfutation*..... 318

333. Difficulté d'appliquer le second système. — Difficulté de distinguer les *règles importantes* et les *conséquences de détail*..... 318

334. Autre difficulté d'appliquer le second système. — Nécessité d'un travail pour concilier les *règles importantes*, quand elles sont en opposition..... 319

335. Exemples des dissidences existant dans les consciences les plus honnêtes, sur la conciliation des *règles importantes*, quand elles sont en opposition..... 320

336. Rejet du deuxième système. — Négation de la distinction des *règles importantes* et des *conséquences de détail*. — Toute application du devoir est *importante*..... 328

Titre III. — *Troisième système*. — *Conscience : détermination absolue du premier principe du devoir*. — *Détermination relative des objets du devoir*..... 329

337. Nécessité d'un troisième système..... 329

338. Formule de ce troisième système : distinction du *premier principe* du devoir et des *objets* du devoir..... 330

I. *Conscience*. — *Détermination absolue du premier principe du devoir*..... 330

339. Détermination absolue du premier principe du devoir par la conscience..... 330

340. Nature absolue des caractères du devoir..... 332

341. Nature absolue de l'impératif contenu dans toute application du devoir..... 332

342. Détermination relative des *objets* du devoir, suivant les lumières des diverses consciences..... 332

II. *Conscience*. — *Détermination relative des objets du devoir*..... 333

343. Toute application du premier principe du devoir est du domaine de la science, quant AUX OBJETS de l'assistance due par tout être à tout être..... 333

344. Toute application du premier principe du devoir est du domaine de la science, quant A L'ÉTENDUE de l'assistance..... 334

345. Science relative suivant les temps, les peuples et les individus.. 334

346. Distinction de deux sortes de moralités : *la moralité absolue* et *la moralité relative*..... 335

347. Origine de l'erreur qui présente comme *absolue* la science des applications du devoir..... 336

EPILOGUE DE LA TROISIÈME PARTIE. — EXISTENCE D'UNE SCIENCE ABSOLUE DU DEVOIR..... 338

348. Division de cet épilogue..... 338

Pages

I. *Conséquence du système qui voit dans la conscience la détermination absolue des objets du devoir* : INEXISTENCE DE TOUTE SCIENCE DU DEVOIR 339

349. Contradiction où tombent les auteurs qui croient à l'infaillibilité absolue de la conscience, et qui admettent cependant l'existence d'une science du devoir 339

350. Incompatibilité du système de l'infaillibilité absolue de la conscience, et de l'existence d'une science du devoir 344

II. *Conséquence du système qui voit dans la conscience la détermination tantôt absolue, tantôt relative des objets du devoir* : EXISTENCE PRÉTENDUE D'UNE SCIENCE PARTIELLE IMPOSSIBLE DU DEVOIR 345

351. Tentative faite pour partager entre la *conscience* et la *science* la réglementation des objets du devoir 345

352. Impossibilité de mettre en lutte une demi-conscience et une demi-science 346

III. *Conséquence du système qui voit dans la conscience la détermination absolue du premier principe du devoir et la détermination relative des objets du devoir* : EXISTENCE D'UNE SCIENCE ABSOLUE DU DEVOIR 348

353. Croyance à l'inutilité de la science du devoir : dangereux quiétisme 348

354. Une conscience satisfaite d'elle-même doit demander les raisons de sa satisfaction 349

355. Efforts nécessaires pour chercher la science du devoir 349

IV. *Explication de la persistance des opinions qui nient l'existence de la science du devoir* 351

356. Difficulté de convaincre les esprits de la nécessité d'étudier la science du devoir 351

V. *Base de la science dans la conscience* 353

357. Récapitulation des points traités dans les parties I, II et III 353

358. Préparation, par ces trois parties, à la science du devoir 354

359. Science du devoir, objet de la partie IV 354

VI. *Transition à la science du devoir* 356

360. Idée générale de la science du devoir 356

361. Définition de cette science (*jurisprudentia*), par Ulpien 357

362. Unité de la science, dans la pensée des philosophes et des jurisconsultes romains 357

363. Dans le langage moderne, point de mot correspondant au mot *jurisprudentia* 357

Pages
364. Unité de la science, brisée par les auteurs modernes..... 358
365. *Aspects divers* de la science du devoir, présentés comme des *sciences différentes*..... 358
366. Nature progressive de la science du devoir..... 359
367. Conditions nécessaires pour chercher la science du devoir..... 359
368. Droit de chacun de chercher la science du devoir..... 360
369. Énoncé des questions principales de la science du devoir..... 361
1re Question. — *Rapport de la science du devoir avec les autres sciences*..... 362
370. Utilité de l'ordre dans l'étude..... 362
371. Divisions des sciences..... 362
372. Ces divisions ne sont que provisoires..... 363
373. Elles n'en sont pas moins utiles..... 364
374. Recherche de la place de la science du devoir dans l'ensemble des sciences humaines..... 364
2e Question. — *Légitimité de la coexistence de deux directions de la liberté : la direction sociale et la direction individuelle*..... 365
375. Existence, en fait, d'une *direction sociale* et d'une *direction individuelle* de la liberté..... 365
376. Direction sociale..... 366
377. Direction individuelle..... 366
378. Ancienneté et emploi universel de cette distinction de deux directions..... 367
379. Distinction, en fait, des *devoirs proprement dits* et des *obligations;* ou des *obligations imparfaites* et des *obligations parfaites*..... 367
380. Distinction, en fait, du *droit positif* et du *droit naturel*..... 368
381. Attribution de noms différents à l'étude *de la direction sociale* et à l'étude *de la direction individuelle* de la liberté..... 369
382. Toutes ces distinctions sont-elles légitimes ? — A qui doit appartenir la mission de rechercher les *objets* et l'*étendue* du devoir ? 370
3e Question. — *Unité des objets du devoir*..... 370
383. Par quels caractères se distinguent la direction collective et la direction individuelle de la liberté..... 370
4e Question. — *Unité de la science du devoir*..... 371
384. Science une ; aspects de la science différents..... 371
5e Question. — *Unité des moyens pour acquérir la science du devoir*..... 372
385. Unité de la science : entraîne l'unité des moyens d'étude..... 372
6e Question. — *Choix des moyens pour acquérir la science du devoir*..... 372
386. Méthode expérimentale ; méthode rationnelle..... 372

Pages.

7e Question. — *Détermination d'un premier principe de la science du devoir*..... 373

387. Nécessité d'un premier principe de la science du devoir, pour régler *l'étendue* de l'assistance due par tout être à tout être.... 373

8e Question. — *Grandes divisions de la science du devoir*..... 373

388. Droit déterminateur et sanctionnateur ; droit national et des gens ; droit politique, de famille, privé, public, religieux..... 373

9e Question. — *Subdivisions des grandes divisions*..... 374

389. Les subdivisions des grandes divisions doivent être étudiées dans les lois positives..... 374

10e Question. — *Méthodes d'enseignement des lois positives*.... 376

390. Controverses sur les procédés à suivre pour étudier les lois positives..... 376

391. Renvoi à la quatrième partie..... 376

FIN DE LA TABLE DU TOME I.

2035 Typographie MAULDE et RENOU, rue de Tivoli, 114.

ERRATA.

Page 266, 27e ligne, *au lieu de* 281, *lisez* 282.
Page 318, 30e ligne, *au lieu de* 332, *lisez* 333.
Page 319, 30e ligne, *au lieu de* 333, *lisez* 334.

EXTRAIT DU CATALOGUE.

Bonnier, professeur. Traité théorique et pratique des Preuves en droit civil et en droit criminel. 2e édition revue et consid. augmentée. 1852, in-8. 9 fr.

Demolombe, professeur doyen de la Faculté de droit de Caen. Cours de Code Napoléon.

— 1er *livre*. Traité complet de l'Etat des Personnes. 8 vol. in-8. 64 fr.

CHAQUE TRAITÉ SE VEND SÉPARÉMENT.

1° De la Publication, des Effets et de l'Application des lois en général; — De la Jouissance et de la Privation des droits civils; — Des Actes de l'état civil; — Du Domicile (Code Napoléon art. 1 à 111). in-8. 8 fr.

2° De l'Absence (Code Napoléon, art. 112 à 143). in-8. 8 fr.

3° Du Mariage et de la Séparation de Corps (Code Napoléon, art. 144 à 311). 2 vol. in-8. 16 fr.

4° De la Paternité et de la Filiation (Code Nap., art. 312 à 352) in-8. 8 fr.

5° De l'Adoption et de la Tutelle officieuse; — De la Puissance paternelle (Code Napoleon, art. 343 à 387), in-8. 8 fr.

6° De la Minorité, de la Tutelle et de l'Emancipation; de la Majorité, de l'Interdiction et du Conseil judiciaire; — Des individus placés dans un établissement public ou privé d'aliénés (Code Napoléon, art. 388 à 515). 2 vol. in-8. 16 fr.

— 2e *livre*. De la distinction des biens; de la Propriété; de l'Usufruit; de l'Usage et de l'Habitation (T. IX et X) art. 516 à 636. 2 vol. in-8. 16 fr.

— Traité des Servitudes ou services fonciers (T. XI et XII, Code Napoléon, art. 637-710), 1856, 2 vol in-8. 16 fr.

Pellat, doyen de la Faculté de droit de Paris. Précis d'un Cours sur l'ensemble du Droit privé des Romains, traduit de l'allemand de Marezoll. 2e édit. 1852, in-8. 8 fr.

Revue historique de droit français et étranger, publiée sous la direction de MM. Ed. Laboulaye, membre de l'Institut, professeur de législation comparée au Collége de France; E. de Rozière, ancien professeur à l'École des Chartes; R. Dareste, avocat au Conseil d'État et à la Cour de cassation; C. Ginoulhiac, chargé du cours d'histoire de droit à la Faculté de Toulouse. Prix, Paris, 10 fr.; Départements et Etranger, 12 fr. Cette revue paraît tous les deux mois.

Revue bibliographique et critique du Droit français et étranger, par une société de jurisconsultes et de savants, sous la direction de M. Charles Ginoulhiac; revue paraissant tous les deux mois par livraison d'une ou deux feuilles in-8. Prix de l'abonnement : pour Paris, 3 fr.; pour les départements et l'étranger. 4 fr.

Trebutien, professeur. Cours élémentaire du Droit criminel, comprenant l'exposé et le commentaire des deux premiers livres du Code pénal, du Code d'instruction criminelle en entier, et des lois et décrets qui sont venus modifier ces Codes, jusques et y compris 1853, notamment les lois du 4 juin 1853, sur la composition du jury; du 10 juin, sur les pourvois en matière criminelle, et sur les attentats contre la famille impériale. 1854, 2 vol. in-8. 15 fr.

Vergé, compte rendu des travaux et séances de l'Académie des sciences morales et politiques. 1843-52 (1re 2e et 3e séries), 22 vol. in-8 220 fr.

— 4e série. 1853-1855, 12 vol. prix de chaque année, 20 fr. Prix de l'abonnement pour 1856, 20 fr.; pour les départements. 25 fr.

Zachariæ. Le Droit civil français, traduit de l'allemand sur la 5e édition, annoté et rétabli suivant l'ordre du Code Napoléon, par MM. G. Massé, président, et Ch. Vergé, avocat, docteur en droit. 5 vol. in-8. 30 fr. Prix pour pour les premiers souscripteurs, expédiés franco. — Après la publication du 3e volume, le prix sera porté à 37 fr. 50.

Paris. — Typographie de MAULDE et RENOU, rue de Rivoli, 144.